Gheorghe Șchiopu-Constantin



ÎN AȘTEPTAREA VERDICTULUI DIVIN:
Iov 31 – un model etic din Antichitate

Presa Universitară Clujeană

Gheorghe Șchiopu-Constantin

•

ÎN AȘTEPTAREA VERDICTULUI DIVIN:

Iov 31 – un model etic din Antichitate

Gheorghe Șchiopu-Constantin

ÎN AȘTEPTAREA VERDICTULUI DIVIN:
Iov 31 – un model etic din Antichitate

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ
2023

Referenți științifici:

Prof. univ. dr. habil. Marcel-Valentin Măcelaru

Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Chirilă

Prof. Univ. Dr. Emilia Corina Zamfir

Corectură manuscris: Roxana Lupu

ISBN 978-606-37-1965-3

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruţa Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

Îi mulțumesc din inimă lui Dumnezeu pentru inspirație
și pentru puterea de a realiza acest proiect!

Mulțumesc frumos doamnei
Prof. Univ. Dr. Zamfir Emilia Corina
pentru răbdarea, competența și tactul
pe care le-a manifestat în îndrumarea oferită
ca această lucrare de cercetare să fie realizată!

Mulțumesc soției mele, Grațiela, și copiilor mei,
Darius, Karla și Timeea, pentru încurajarea,
răbdarea și dragostea lor necondiționată!

Mulțumesc profesorilor și studenților din cadrul
Universității Adventus din Cernica pentru sprijin,
indulgență și încredere!

CUPRINS

Indexul tabelelor

Indexul figurilor

Sigle, prescurtări și acronime la reviste, serii, dicționare

AHE	Ancient History Encyclopaedia
ANET	Ancient Near Eastern Texts Related to the Old Testament
ANF	Ante Nicene Fathers
AWOL	The Ancient World Online
BDB	Hebrew and English Lexicon
BHS	Biblia Hebraica Stuttgarthensia
BSV	Biblia Sacra Vulgata
BZ	Biblische Zeitschrift
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CCHB/OT	The Cambridge Companion to the Hebrew Bible / Old Testament
Cod.Ham.	Code of Hammurabi
DBI	Dictionary of Biblical Interpretation
EAR	Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance
EB	Encyclopedia Britannica
EGL&MWBS	Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies
EHCCOT	The Englishman's Hebrew and Chaldee Concordance of the Old Testament
ESV	English Standard Version
HALOT	Hebrew-Aramaic Lexicon of the Old Testament
HBTh	Horizons in Biblical Theology
ISBE	The International Standard Bible Encyclopaedia
IVP	InterVarsity Press
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JATS	Journal of the Adventist Theological Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JCBS	Journal of the Centre for Biblical Studies
JLC	Jurnalul Libertății de Conștiință
JM	Jewish Magazine
JMEd.	Journal of Moral Education

JPh	Journal of Philosophy
JQR	The Jewish Quarterly Review
JRelEth	Journal of Religious Ethics
JSTOR	Journal Storage
JTS	Journal of Theological Studies
KJOTS	Korean Journal of Old Testament Studies
LBRS	Lexam Bible Reference Series
MPs	Moral Psychology
NASB	New American Standard Bible
NASEC	New American Standard Exhaustive Concordance
NIV	New International Version
NKJV	New King James Version
NRSV	New Revised Standard Version
NTR	Biblia, Noua traducere în Limba Română
OAA	Orientul Antic Apropiat
OHC	The Oxford Handbook of Consequentialism
OHHE	The Oxford Handbook of the History of Ethics
OTL	The Old Testament Library
Ph&L	Philosophy and Literature
PhQ	Philosophical Quarterly
SEC	Strong's Exhaustive Concordance
TLOT	Theological Lexicon of the Old Testament
TM	Text Masoretic
TWOT	Theological Wordbook of the Old Testament
TynBul	Tyndale Bulletin
VBRC 2013	Versiunea Biblia Romano-Catolică 2013
VDC	Biblia, Versiunea Dumitru Cornilescu
VetTest	Vetus Testamentum
ZAW	Zeitschrift fuïr die alttestamentliche Wissenschaft

Prefață

Cartea *Iov*, atât prin complexitatea ei literară, cât și prin provocările ei hermeneutice, filosofice și teologice, continuă să contrarieze și să capteze atenția cercetătorilor. Pe lângă faptul că este considerată una dintre cărțile Bibliei cu cel mai bogat stil artistic, de-a lungul veacurilor, *Iov* a constituit un interes major nu numai pentru teologi, ci și pentru artiști, filosofi, psihologi, psihiatri și sociologi.

În teologie, părerile sunt împărțite cu privire la tematica dezbătută în această carte. Anumiți cercetători au considerat că problema suferinței este centrală, alții au observat o tematică mai nuanțată care are în vedere natura lui Dumnezeu, natura omului și natura relației dintre Dumnezeu și om. De asemenea, foarte mulți, pornind de la întrebările lui Iov, au sugerat că această carte are drept scop să răspundă la două întrebări importante: 1) De ce suferă cel neprihănit? și 2) Care este soluția la problema răului? Având imaginea de ansamblu asupra cărții, s-a ajuns la concluzia că aceasta nu este pentru Iov, ci pentru cititorii ei. Din această perspectivă, cititorul poate cunoaște și înțelege ceva despre cele trei dimensiuni ale credinței în Dumnezeu: încrederea, relația și loialitatea.

Studiul de față vine cu o nouă abordare încercând să surprindă care sunt elementele practice ale religiei lui Iov, plecând de la unul dintre, posibil, cele mai intrigante capitole ale cărții: partea finală a celui de-al doilea solilocviu, și anume capitolul 31.

Prologul cărții *Iov* se deschide *ex abrupto*, făcând cunoștință cititorului cu personajul central și, mai ales, cu identitatea moral-spirituală a acestuia: *Era în țara Uț un om care se numea Iov. Și omul acesta era fără prihană și curat la suflet. El se temea de Dumnezeu și se abătea de la rău*. Este de remarcat faptul că această caracterizare îi este făcută lui Iov de către Dumnezeu Însuși în disputa care are loc în fața consiliului ceresc cu *hassatan* (Gen. 1:8; 2:3). Fără să știe care este miza încercării sale, Iov își apără integritatea morală de-a lungul dialogurilor purtate

cu cei trei prieteni ai săi: Elifaz, Bildad și Țofar. Punctul culminant al pledoariei sale pentru propria nevinovăție este atins în capitolul 31. Acesta constituie o reflecție morală cuprinzătoare și un conținut care dezvăluie caracterul impecabil al unui agent etic.

Consider că această carte poate fi un instrument util pentru aceia care sunt interesați să cunoască profunzimea și complexitatea unui model etic emergent capitolului 31 din cartea *Iov*, dar mai ales să-și dezvolte o identitate moral-spirituală armonioasă, care să influențeze în bine societatea în care trăiesc.

Autorul

Introducere

1. Premisele și problematica studiului

Etica Vechiului Testament a fost privită, cel puțin de-a lungul ultimului secol, ca „sora vitregă mai puțin atractivă”[1] a studiilor vechi-testamentare. Printre motivele care au dus la această atitudine, am putea menționa, în primul rând, problema hermeneutică fundamentală dată de distanța dintre cele două testamente, precum și de cea dintre Biblie și era modernă.[2] În al doilea rând, etica Vechiului Testament este văzută ca fiind descriptivă, și nu prescriptivă prin faptul că distanța istorică ar interzice o aplicație directă a normelor sale pentru prezent.[3] Deoarece se consideră că standardele etice vechi-testamentare sunt limitate doar la societatea israelită antică, atunci acestea nu numai că nu sunt aplicabile pentru lumea de astăzi în general, dar se crede că ele nu pot constitui o sursă nici chiar pentru morala eticii creștine.[4] În al treilea rând, atunci când abordăm Vechiul Testament din punct de vedere etic, aceasta implică anumite „obstacole interdisciplinare” care trebuie luate în calcul.[5] Iar în al patrulea rând, există o „negociere problematică” între studiul Bibliei ebraice și alte surse de reflecție etică, atitudine care duce adesea la respingerea scrierilor vechi-testamentare.[6] Aceasta se poate datora și faptului că scriitorii din domeniul eticii care sunt specializați în tradițiile filosofice occidentale nu sunt preocupați sau trec destul de superficial peste cultura israelită descoperită în Vechiul Testament

---

1 Hendrik Bosman, „From Divine Command and Prophetic Goals to Sapiential Character Formation: A Survey of Old Testament Ethical Reflection Informed by Philosophical Ethics”. *Scriptura 113, 1*(1-12), 2014, p. 1.

2 Otto Eckart , *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Kohlhammer, Stuttgart, 1994, p. 10.

3 *Ibid.*

4 Bosman, „From Divine Command and Prophetic Goals to Sapiential Character Formation”, p. 1, 2.)

5 *Idem.*, p. 2.

6 *Ibid.*

sau peste cea descoperită în scrierile Orientului Antic Apropiat.[7] Cu toate acestea, scrierile Vechiului Testament conțin dovezi care, deși nu descoperă o gândire a filosofiei morale în sensul general acceptat, trec dincolo de simpla afirmație că „și aici trebuie observate anumite norme morale".[8] De asemenea, dacă anumite sisteme vechi de gândire nu ar avea nimic relevant pentru contemporaneitate, acestea nu ar fi studiate. Credem că Vechiul Testament încă ne mai vorbește azi, chiar dacă pare că o face într-un mod mai ciudat.[9]

Se consideră că cel mai evident loc din Vechiul Testament unde trebuie căutate idei despre etică, este cel al cărților de înțelepciune. Acestea sunt aproape în întregime destinate scopului de a-l ajuta pe cititor să-și trăiască viața într-un mod înțelept și de a-i descoperi care sunt consecințele unui comportament bun sau rău.[10] În acest context, pentru cercetarea de față, am ales să studiem un text care aparține scrierilor de înțelepciune vechi-testamentare, și anume, capitolul 31 din cartea lui Iov. Fiind considerat, printre altele, „o sinteză a percepției morale" în Vechiul Testament,[11] Iov 31 va fi în atenția noastră pentru a observa în ce măsură acest text poate fi relevant din punct de vedere etic. Astfel, în acest studiu, suntem interesați: 1) să stabilim care este conținutul etic al capitolului 31 din cartea *Iov*; 2) să observăm care este specificul reflecției morale generate de personajul central asupra propriului comportament; și 3) să conturăm un model etic pe baza cadrului moral, emergent textului din Iov 31. Prin urmare, deoarece în istoria eticii există trei tendințe de bază în încercarea de a cuprinde funcționarea comportamentului uman pe tărâmul moralei: deontologic, teleologic și caracterial (excelența virtuții), ne-am propus să organizăm și să definim caracteristicile etice ale textului biblic ales din perspectiva acestor categorii. Pentru aceasta vom analiza în ce măsură poate să existe o anumită compatibilitate între diferite categorii etice antice și moderne și, de asemenea, vom stabili anumite corespondențe între nuanțele de natură etică din Iov 31 și cele trei direcții întâlnite în sistemele etice.

---

[7] John Barton, *Ethics in Ancient Israel*, Oxford University Press, Oxford, 2014, p. 2.

[8] *Ibid.*

[9] *Idem.,* p. 6.

[10] *Idem.,* p. 15.

[11] *Idem.,* p. 275.

2. Metodologie

Studiul de față este de natură interdisciplinară și va cuprinde, pe rând, o analiză a literaturii scrise pe marginea textului ales, cu scopul de a descoperi stadiul actual al cercetării și concluziile la care au ajuns alți cercetători cu privire la caracteristicile etice ale capitolului 31 din Iov. Pentru a putea să construim anumite conexiuni între etica vetero-testamentară și cea generală, am considerat că este nevoie de o prezentare succintă a principalelor perspective și modele etice, așa după cum apar acestea la diferiți filosofi ai antichității occidentale. Partea cea mai amplă a studiului va fi constituită din analiza exegetică a capitolului 31 din *Iov*. Analiza exegetică urmărește stabilirea textului biblic, a structurii literare, a genului literar, a surselor lingvistice și tematice, precum și o cercetare textuală atentă. De asemenea, vom încerca să stabilim un loc al eticii din Iov 31 în cadrul general al Vechiului Testament, iar în final vom realiza un studiu comparativ pentru a observa în ce măsură elementele etice descoperite în textul biblic ales pot corespunde cu cel puțin unul dintre cele trei sisteme etice: deontologic, consecințialist și cel al virtuții. Pe lângă toate acestea, studiul cuprinde în mod intrinsec elemente de teologie, dar și anumite aspecte legate de istorie și antropologie.

Pentru realizarea acestei cercetări sunt folosite surse antice,[12] precum și literatura de specialitate din domeniile teologiei, al filosofiei și al eticii. În cadrul lucrării, analizăm textul ebraic, dar pentru citarea unor versete biblice sau a unor părți din acestea, vom folosi în mod obișnuit versiunea *Dumitru Cornilescu*.

3. Delimitările studiului

Trebuie să recunoaștem că nu este un studiu exhaustiv care să stabilească toate diferențele și asemănările dintre etica vetero-testamentară și Iov 31 sau dintre aspectele etice ale pasajului biblic ales și toate elementele eticii antice. De exemplu, nu este un studiu care să analizeze natura filosofiei morale a unui sistem etic din antichitate sau să facă diferența dintre reflecția morală asupra capitolului

---

[12] Ca de exemplu, Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature. The Old and Middle Kingdoms*, vol. 1, University of California Press, Los Angeles: CA, 1975; și James B. Pritchard, (ed.), *Ancient Near Eastern Texts. Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton: NJ, 1969.

31 din cartea *Iov* și reflecția filosofică morală a unui model vestic. De asemenea, nu ne-am propus să luăm în discuție aplicabilitatea eticii din pasajul biblic ales pentru contextul contemporan actual, ci să vedem în ce măsură, în interacțiunea cu alte curente sau sisteme etice, poate să existe o anumită corespondență sau compatibilitate.

CAPITOLUL I. Iov 31: Stadiul actual al cercetării

Iov 31 reprezintă ultima parte a unui solilocviu[1] (cap. 29-31) în care personajul principal respinge acuzațiile prietenilor săi și își susține nevinovăția sub forma unor imprecații categorice. Tributari concepției tradiționale conform căreia cine face răul are parte de rău (Iov 8:8-13; 15:18-35), prietenii lui Iov au încercat să-l convingă pe acesta de faptul că necazul său este o consecință a unui comportament răzvrătit față de Dumnezeu și lipsit de sensibilitate față de nevoile semenilor săi. Ca replică, Iov este ferm în a-și susține nevinovăția, specificând că Dumnezeu „nimicește pe cel nevinovat ca și pe cel vinovat” (Iov 9:22) sau „El distruge și pe cel bun (תם) și pe cel rău (רשע)”.[2] Deși nu poate oferi explicații cu privire la cauza tragediei prin care trece, Iov încearcă să găsească un răspuns la Dumnezeu. În acest context, capitolul 31 al cărții reprezintă petiția semnată (ספר כתב) și înaintată de Iov în fața instanței supreme. El este convins că doar *Shadday* (שׁדי) poate să-i răspundă (Iov 31:35).

Modul în care este construită apărarea este dat de o serie de blesteme prin care Iov neagă nu numai acuzațiile făcute de prietenii săi de-a lungul dialogurilor purtate, dar și anumite atitudini, intenții sau motivații, care puteau fi ascunse de semeni, dar cunoscute de Dumnezeu.[3] Gândurile, atitudinile și faptele respinse în această manieră înseamnă mai mult decât disculpare; ele reprezintă valorile după care Iov și-a călăuzit viața până în momentul tragediei sale. Acest mod de disculpare, prin folosirea imprecațiilor, îl întâlnim ca spirit[4] și în alte părți ale

---

1 Rick Painter, „Cycle Theory and the Dialogue Cycle of Job”. *Proceedings Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies*, *25*(59-68), 2005, p. 66-67.

2 Iov 9:22, traducere G. Șchiopu-Constantin.

3 Jean Calvin, *Sermons sur le Livre de Job*, Sermon 115 (*Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*, ed. Edouard Cunitz, Johann-Wilhelm Baum, Eduard Wilhelm Eugen Reuss, *34*(675–688), 1895, p. 687.

4 David J. A. Clines, *Word Biblical Commentary: Job 21-37*, Thomas Nelson, Nashville: TN, vol. 18a, 2006, p. 1012.

discursurilor din cartea lui Iov (9:21; 12:4; 13:15-16; 16:17; 19:25-27) sau într-un mod asemănător în alte cărți ale Vechiului Testament (Exod. 22:9-11; Num. 5:20-22; 1Rg. 8:31-32), dar și în anumite lucrări din literatura extra-biblică. Astfel, procedura de folosire a imprecațiilor era ceva obișnuit în cazurile juridice din orientul apropiat antic.[5] Similitudini importante[6] cu Iov 31 au fost descoperite în confesiunea negativă din *Cartea egipteană a celor morți,*[7] în *Rugăciunea hitită* la zeul furtunii[8] sau în scrierile aramaice din cadrul papirusurilor elefantine.[9]

1. Iov 31 în cadrul unor monografii

Deși există diferite comentarii pe marginea fiecărui verset din Iov 31 și mulți cercetători apreciază valoarea acestui text biblic, din ceea ce am constatat, până în prezent există doar o lucrare de licență,[10] două lucrări de master[11] și trei de doctorat[12] dedicate studiului acestui capitol. Dintre lucrările amintite, am identificat un studiu etic reprezentativ, și anume, teza de doctorat a lui Samuel Yau-chi Tang, apărută în 1967.[13] Pe lângă lucrarea lui, ne vom opri și asupra unor cercetări pe care le-am considerat a fi de referință pentru cercetarea de față.

---

5 Michael Brennan Dick, "The Legal Metaphor in Job 31" *CBQ 41*(37-50), 1979, p. 37-50; Tom Constable, *Tom Constable's Expository Notes on the Bible* (Job 31:1), Galaxie Software, 2003.

6 Vom urmări în amănunțime câteva dintre acestea în capitolul III al acestei lucrări.

7 Andreas Kunz, "Der Mensch auf der Waage: Die Vorstellung vom Gerichtshandeln Gottes in ägyptisches Totenbuch (Tb 125) und bei Hiob. (Ijob 31)" *Biblische Zeitschrift 45, 2*(235-250), 2001, p. 235-250.

8 V. H. Matthews, M. W. Chavalas și J. H. Walton, *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament* (ed. electronică, Job 31:40). InterVarsity Press, Downers Grove: IL, 2000.

9 Paul Volz, "Ein Beitrag aus den Papyri von Elephantine zu Hiob Kap. 31", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, *32. 2*(126-127), 2009, p. 126-127.

10 Antonius Hari Kustono, *The Final Challenges of Job 31,35-37*, Roma, 1994.

11 Robert Dale Brown, J*ob 31: the Sermon on the Mount in the Old Testament*, Master of Arts Theses 8, Luther Seminary, 2007, https://digitalcommons.luthersem.edu/ma_theses/8;
Hassan Musa, *Job the Pious? The Theological-Ethical Potential of Job 31 in Contemporary Africa,* University of Stellenbosch, 2014, http://hdl.handle.net/10019.1/96017.

12 Michael B. Dick, *The Oath of Innocence, and the Sage*, Siena College:NY, 1983; Ceresko, Anthony, *Job 29-31 in the Light of Northwest Semitic: a Translation and a Philological Commentary*, Roma, 1980; Tang, Samuel Yau-chi, *The Ethical Content of Job XXXI*, University of Edinburgh, Faculty of Divinity, 1967.

13 Samuel Yau-chi Tang, *The Ethical Content of Job XXXI*, University of Edinburgh, Faculty of Divinity, 1967.

1.1. Iov 31 și analiza etică a lui Samuel Yau-chi Tang

Conform lui Tang, Iov 31 are un conținut etic care este *sui-generis* în întreaga Scriptură.[14] El pleacă de la premisa că etica este știința moralei sau a datoriei umane. Prin urmare, aceasta se poate aplica cu greu, ca definiție, eticii Vechiului Testament deoarece:[15]

1) Vechiul Testament nu conține o analiză sistematică a principiilor etice care guvernează comportamentul uman;
2) Vechiul Testament nu conține vreo declarație explicită a valorilor sau a idealurilor etice care să fie autonome din punct de vedere autoritativ;
3) Nu există o abordare teoretică a moralei în învățătura Vechiului Testament;
4) Etica, în sensul ei de bază, se poate referi la dispoziția morală predominantă a unei comunități și este descoperită în comportamentul cutumiar al acesteia. Prin urmare, nu corespunde definirii eticii din Vechiul Testament.
5) Chiar dacă elementul etosului are de-a face cu moralitatea Vechiului Testament, normele etice cutumiare trebuie să aibă aprobarea divină.
6) Standardul etic implicit în Vechiul Testament nu aparține omului, ci lui Dumnezeu. Prin urmare, acesta nu este ceva de natură relativă, ci de natură absolută.
7) Dumnezeu stabilește ceea ce este bine, iar standardul comportamentului uman este determinat de voința divină.

În ciuda tuturor aceste motive pentru care etica Vechiului Testament ar corespunde cu greu eticii generale, Tang susține că metoda de validare a acesteia este aceeași. Etica Vechiului Testament poate fi văzută ca o știință normativă care-l vede pe om ca pe un agent moral ce tratează acțiunile și caracterul său în funcție de ceea ce este bun și rău. Ca întreg, etica Vechiului Testament este normativă în sensul că aceasta nu poate fi separată de fundalul ei teoretic.[16]

După ce prezintă o imagine de ansamblu asupra eticii Vechiului Testament, în general, și a cărților de înțelepciune, în particular, Tang prezintă elementele lingvistice, tematice și etice specifice cărții Iov.[17] Are loc apoi o

---

[14] *Idem.*, p. ii. (tot cu italice trebuie)
[15] *Idem.,* p. 2.
[16] *Idem.,* p. 3.
[17] *Idem.,* p. 84-119

cercetare amănunțită a problemelor lingvistice și structurale care țin de capitolul 31,[18] după care autorul pune în evidență semnificația etică a capitolului 31 atât din perspectiva individului, cât și din cea a comunității.[19]

Principalele concluzii la care Tang a ajuns în urma cercetării sale sunt următoarele:[20]

1) Terminologia etică, chiar dacă nu este exhaustivă în Iov 31, derivă în cea mai mare parte dintr-o relație de tip legământ;
2) Sensul în care sunt descoperite dreptatea, veridicitatea și bunătatea față de semeni, așa după cum sunt acestea manifestate față de cel în nevoie, față de văduvă și de orfan, amintește de aspectele sociale ale eticii israelite în cadrul ideii de legământ;
3) Simțământul demnității și al responsabilității personale este cuprins într-o gândire de tip holistic.[21] Drepturile umane de bază se regăsesc în idealul etic din capitolul 31, așa după cum se poate observa în atitudinea lui Iov față de sclavi, de străini și de dușmani;
4) Concepția etică a lui Iov este în mod fundamental de ordin religios. Astfel, relația dintre morală și religie este evidentă peste tot în capitolul 31. Motivația, aprobarea și autoritatea pentru morală sunt furnizate de religie.
5) Dumnezeul la care Iov face referire nu este numai Dumnezeul unui popor, în speță al lui Israel, ci este Dumnezeul universal care este dătătorul vieții, și al legilor morale și religioase. Acest Dumnezeu Creator cere tuturor oamenilor loialitate neîmpărțită atât față de El, cât și față de semeni. Prin urmare, idolatria trebuie respinsă nu numai ca o simplă aberație cultică, ci ca un păcat care are de-a face cu viața morală.
6) Motivația etică a lui Iov este teama de Dumnezeu, care nu presupune o simplă groază de pedeapsă și nici o dorință după răsplată. Pentru el, teama pioasă este o căutare morală a cărei țintă este aprobarea divină. Prin urmare, etica lui Iov este atât de natură deontologică, cât și teleologică.

---

[18] *Idem.*, p.120-180.
[19] *Idem.*, p. 181-234.
[20] *Idem.*, p. 235-236.
[21] Tang folosește expresia *totality thinking*, (Cf. Tang, *The Ethical Content of Job XXXI*, p. 235).

7) Idealul etic al lui Iov nu este restrâns la datoria față de Dumnezeu și față de om, ci forța acestuia este dată de faptul că o relație umană bună nu este suficientă fără o relație integrală cu Dumnezeu.
8) Idealul de perfecțiune umană întâlnit în Iov 31 și prezența lui Dumnezeu stabilesc împreună scopul etic al omului.
9) Idealul etic al lui Iov este caracterizat de natura sa interioară. Acesta este dat nu numai de sentimentul religios al unei temeri pioase, ci și de relația strânsă care există între gânduri, dorințe și motivații cu partea exterioară a comportamentului. Astfel, în timp ce inima, ca putere motivațională a întregii ființe, reprezintă întreaga conștiință, părțile periferice ale trupului, precum ochii, picioarele și mâinile, sunt simboluri ale conduitei etice.
10) În timp ce forma conținutului capitolului 31 din *Iov* are multe asemănări cu opere din literatura Orientului Antic Apropiat, cu greu se poate susține o anumită dependență de acestea. Etica lui Iov este în armonie cu cea israelită, fiind în acord cu învățăturile Torei și cu cele ale profeților, și poate fi privită ca parte integrantă a eticii Vechiului Testament.

1.2. Iov 31 în analiza lui John Gray

Gray[22] consideră că multe izvoare ale înțelepciunii egiptene[23] și mesopotamiene[24] sunt sursă de inspirație pentru cărțile sapiențiale din Vechiul Testament, însă, de departe, în cartea lui Iov se observă cea mai mare influență a acestora. Atât din punctul de vedere al gândirii, cât și din perspectivă lingvistică, la nivel de cuvinte, dar și frazeologic, s-au descoperit similitudini izbitoare. Cea mai importantă afinitate dintre literatura antică mesopotamiană și cartea lui Iov este dată de forma literară, Gray considerând textele mesopotamiene prototipul urmat de scriitorul cărții biblice[25]. În privința gândirii, în textele sapiențiale extra-biblice se regăsește o asumare a ordinii divine în care sunt integrate toate

---

22 John Gray, *The Book of Job*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield, 2010, p. 14.

23 Ca de exemplu, *Prezicerile lui Ipu-wer* (*ANET*, pp. 441-444) sau *Sfătuirea unui om deznădăjduit cu sufletul său* (*ANET*, p. 405-407) .

24 Ca de exemplu, *Voi lăuda pe domnul înțelepciunii* (*ANET*, 434-437) sau *Teodiceea babiloniană* (*ANET*, p. 601-604)

25 Gray, *The Book of Job*, p. 14.

lucrurile, atât cele din natură, cât și cele din societate. Cu toate acestea, perplexitatea suferinței celui nevinovat care „contrastează cu principiul etic al răscumpărării și al răsplătirii în ordinea divină, nu este la fel de proeminentă”[26] în scrierile extra-biblice.

În ceea ce privește declarația de nevinovăție a lui Iov din capitolul 31, chiar dacă aceasta are un caracter specific în mediul iudaic, se observă legături de natură formală cu listele antice ale delincvențelor și ale normelor sociale din orientul apropiat, dar diferă de cele de natură religioasă și rituală. Cele douăsprezece ofense de care Iov se disculpă au o anumită analogie în povestea *Țăranului elocvent* din Egipt.[27]

Legătura dintre Iov 31 și tradiția iudaică este evidentă. Nevinovăția declarată în privința anumitor rele sociale îi permite unei persoane să fie alături de închinători în sanctuar (Psalm. 15; 24:3-6). Disocierea cu jurământ de anumite rele sociale era făcută pentru disculparea cuiva de o acuzație falsă (Psalm. 7:3-5) sau preceda un anumit ritual de purificare (Psalm. 26:4-6). Cele douăsprezece păcate specifice pe care Iov le neagă arată spre cele douăsprezece blesteme din Deuteronom 27:15-26[28], spre Decalog (Exod. 20:2-17)[29] și spre cele douăsprezece rele sociale interzise în Levitic 19:11-18. Indiferent dacă sunt formulate sub forma apodictică a imprecației sau sub formă imperativă, Gray susține că aceste reguli au devenit „norma eticii sociale a lui Israel”.[30] Același autor consideră jurământul lui Iov ca o apropiere de tradiția stabilită în Israel ce a inculcat viața de zi cu zi a comunității în materie de legi, de cult și de învățătura înțelepților.[31] De asemenea, în elementele imprecative este reflectată tradiția juridică și religioasă.[32]

Din punct de vedere structural, capitolul 31 este împărțit în două secțiuni principale: jurământul lui Iov de nevinovăție (v. 1-34; 38-40b) și înaintarea plângerii lui Dumnezeu pentru a primi un răspuns (v. 35-37). Prima parte este

[26] *Ibid.*
[27] Gray, *The Book of Job*, p. 376 (Cf. *ANET*, p. 407-410).
[28] Lipsesc din listă păcatele de natură idolatră (Deut. 27:15) și cele cu specific sexual (Deut. 27:20-23).
[29] Unde nu există niciun angajament sub jurământ ca în Deut. 27:15-26.
[30] Gray, *The Book of Job*, p. 377.
[31] *Ibid.*
[32] *Ibid.*

compusă din zece strofe.[33] Dintre cele zece strofe, doar prima nu este introdusă de o protază și nu este urmată de o imprecație. În restul strofelor, faptele ipotetice constituie protaza, iar imprecația reprezintă apodoza.[34] De asemenea, sunt și exemple în care protaza nu este urmată de o imprecație în apodoză,[35] ceea ce poate constitui o condițională incompletă, echivalentă în limba ebraică cu o afirmație ce întărește, în mod pozitiv sau negativ, comportamentul amintit.[36] Strofa cuprinsă între versetele 35-37 este văzută asemenea unui protocol juridic în care acuzatorul își prezintă plângerea.[37]

Cele douăsprezece păcate pe care Gray le identifică în Iov 31 sunt: (1) pofta sau lipsa de autocontrol (v. 1-4); (2) înșelăciunea (v. 5-6); (3) lăcomia (v. 7-8); (4) adulterul (v. 9-10); (5) nesocotirea obligației legale față de sclavi sau arendași (v. 13-15, 39a); (6) neglijarea obligațiilor caritabile (v. 16-21), (7) materialismul (v. 24-25), (8) reverența atavică față de corpurile cerești (v. 26-28); (9) satisfacția răutăcioasă pentru nenorocirea dușmanului (v. 29-30); (10) lipsa de ospitalitate (v.31-32); (11) teama de opinia publică, cauzată fie de ipocrizie, fie de eșecul de a-și prezenta punctul de vedere într-o cauză dreaptă, dar nepopulară (v. 33-34) și (12) un mod ilicit de folosire a terenurilor agricole (v. 38-39b).

1.3. Iov 31 în analiza lui William D. Reyburn

După Reyburn,[38] capitolul 31 reprezintă finalul argumentelor lui Iov. Imprecațiile folosite sunt mijlocul prin care Iov își întărește nevinovăția și își apără integritatea. Lista păcatelor nu trebuie să fie văzută ca o enumerare întâmplătoare, ci în funcție de un anumit model care alternează interiorul trăirilor cu exteriorul comportamental.

---

33 Gray propune următoarea structură a acestora: v.1-4, 5-8, 9-12, 13-15, 38-40b, 16-17+19+20+18+21-22, 24-28, 29-32, 33-34+23.

34 Versetele: 7-8, 9-12, 21-22, 38-40b, 33-34, 23.

35 Versetele: 16, 17, 19, 20, 18, 24-28 și 29-32.

36 Gray, *The Book of Job*, p. 378.

37 *Ibid*.

38 D. William Reyburn, *A Handbook on The Book of Job*, United Bible Societies, New York: NY, 1992, p. 558.

Spre deosebire de Gray, Reyburn[39] observă 13 fărădelegi în Iov 31: (1) impuritatea sexuală și falsitatea (v. 1-6); (2) necurăția inimii și a mâinii (v. 7); (3) adulterul (v. 9); (4) indiferența față de servitori (v. 13); (5) împietrirea inimii față de cei săraci și asupriți (v. 16-17); (6) indiferența față de cei săraci (v. 18); (7) indiferența față de cei goi (v. 19); (8) nedreptatea față de orfani (v. 21); (9) încrederea în bogății (v. 24-25); (10) închinarea la soare și la lună (v. 26-27); (11) satisfacția pentru răul altora și blestemarea dușmanilor (v. 29-30); (12) neglijarea ospitalității (v. 32); (13) ipocrizia (v. 33).

Chiar dacă diferențele dintre cele două liste par minore, faptul că acestea există, atrage după sine necesitatea aprofundării cercetării deoarece o identificare corespunzătoare a acestor fărădelegi pe care Iov le neagă ne va ajuta să realizăm o categorisire justă a valorilor recunoscute și împlinite de personajul central al cărții. În acest context, structura chiastică propusă de Reyburn[40] întărește și mai mult cele scrise anterior, iar dincolo de această listă, se poate observa integritatea întregului capitol și evitarea schimbării versetelor ca pretext că nu se potrivesc în context. Structura chiastică a capitolului ar fi următoarea:

A Legământ și blestem – v. 1-4
B Provocarea lui Dumnezeu – v. 5-6
C Lista de fărădelegi negate – v. 7-34
B' Provocarea lui Dumnezeu – v. 35-37
A' Legământ și blestem – v. 38-40

Remarci preliminare

Având în vedere toate cele de mai sus, se poate observa că cercetătorii au ajuns la concluzia că Iov 31 este un solilocviu prin intermediul căruia personajul își transmite propriile reflecții cu privire la moralitatea sa. Făcând aceasta, el descoperă nu numai un set de comportamente, ci și trăsăturile etice ale mediului socio-religios în care trăiește, prezentând, deopotrivă, atât motivațiile, cât și consecințele potențial-aferente acțiunilor sale.

39 *Idem.,* p. 558.
40 *Idem.,* p. 558, 559.

De asemenea, cercetătorii sunt de părere că, deși Iov 31 se aseamănă cu anumite confesiuni negative din cadrul unor cazuri juridice ale literaturii extra-biblice din orientul antic apropiat, acest capitol are un conținut etic *sui-generis*, dar care este în armonie cu etica Vechiului Testament. Astfel, Iov 31 conferă imaginea unui ideal etic în care relația dintre morală și religie este evidentă. Însă, în general, cercetările efectuate se concentrează pe structura literară a capitolului, pe identificarea fărădelegilor amintite de Iov, pentru a pune în relief valorile morale ale acestuia sau normele cutumiare ale societății. Destul de modest se face aluzie la etica de tip datorie sau la etica de tip consecințialist, fără să se ia în calcul imaginea de ansamblu a unui model etic pe care Iov 31 ar putea să-l constituie.

2. Iov 31: perspective juridico-etice

În istoria interpretării, locul pe care Iov 31 îl ocupă în cadrul comentariilor făcute de către diferiți autori este dat de trei perspective majore: (1) aspectul integrității morale[41], (2) contextul juridic[42] și (3) normele etice aferente textului[43]. Introspecția pe care Iov și-o face constă într-o evaluare comprehensivă a comportamentului moral. Or, tocmai prin aceasta este evidențiată integritatea sa remarcabilă.[44] Aspectul juridic este dat atât de elementele lingvistice, cât și de pledoaria lui Iov pentru nevinovăția sa în fața instanței supreme[45]. De asemenea,

---

41 De exemplu, Augustin, care face primele comentarii pe marginea fiecărui verset din capitolul 31, îl prezintă pe Iov ca exemplu moral (C.L. Seow, *Job 1-21: Interpretation & Commentary,* Eerdmans, Grand Rapids: MI, 2013, p. 1).

42 Pentru prima dată în istoria interpretării, cel care surprinde acest aspect este Toma de Aquino atunci când susține că Iov 31 este capitolul în care personajul central își încheie apărarea (Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia, 26. *Expositio super Iob ad litteram.* Ad Sanctae Sabinae, Roma, 1965, p. 165-170).

43 Grigore cel Mare oferă o primă perspectivă generală asupra capitolului 31, precizând că aici Iov „își enumeră virtuțile" (Gregory the Great, *Morals on the Book of Job*, (traducere Parker, John Henry și Rivington, J.), Oxford, London, ediție electronică, vol. 2, Book XXI, 1844.

44 J. V. McGee, *Thru the Bible Commentary: Poetry (Job),* Thomas Nelson, Nashville: TN, vol. 16, 1991, p. 149.

45 Markus Witte, "Hiobs 'Zeichen' (Hiob 31:35-37)" în John Barton, Reinhard G. Kratz, Choon-Leong Seow, Markus Witte (Hrsg), *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 345), Walter de Gruyter, Berlin, 2004, p. 723-742.

pe baza valorilor morale susținute de Iov, s-a încercat desprinderea unui cod etic, ce-și poate găsi corespondențe și în alte secțiuni ale Vechiului Testament.[46]

Cele trei perspective nu sunt percepute și tratate numai unilateral, ci fie într-un mod ambivalent, fie în ansamblu. De exemplu, normele etice la care Iov face aluzie nu sunt ale sale, ci acestea sunt de referință pentru întreaga societate și sunt necesare atât pentru binele individual, cât și pentru ceilalți semeni.[47] De asemenea, în pledoaria sa, Iov nu consideră că valorile la care el s-a raportat sunt în contradicție cu cerințele divine,[48] ci apărarea sa constă în faptul că el cunoaște bine aceste valori și a trăit în conformitate cu acestea. Astfel, comportamentul moral al lui Iov are la bază anumite valori ce descoperă preexistența unui cod etic, pe de-o parte, iar pe de altă parte, integritatea sa morală este folosită pentru a-și susține cauza într-un context juridic.

Printre cei care au încercat să realizeze o structură a cărții lui Iov se numără și Norman Habel[49]. Pentru acesta, cartea este precum o „metaforă extinsă" a unui proces juridic. Anticiparea acestei metafore este făcută în partea narativă a prologului, în mod special în cele două pasaje din 1:6-11 și 2:1-6, iar tema procesului juridic este dezvoltată într-un mod chiastic astfel:

A) Inițierea procesului juridic (cap. 9-10)
B) Iov Îl provoacă pe Dumnezeu (cap. 13)
C) Căutarea unui arbitru / mediator (cap. 14:18-21; 19:21-29)
D) Prezentarea mărturiei (cap. 29-30)
E) Jurământul lui Iov și provocarea sa (cap. 31)
D') Elihu oferă un verdict (cap. 32-37)
C') Dumnezeu îl provoacă pe Iov (cap. 38-39; 40:6-41:26)
B') Iov își retrage plângerea
A') Disculparea lui Iov (cap. 42:7-9)

[46] R. E. Honsey, *Job*, Northwestern Publishing House, Milwaukee: WI, 1997, p. 219-220.

[47] Aceasta reiese atât din dialogul care are loc la nivel cosmic (Iov 1: 8; 2:3), cât și din modul în care Elifaz, Bildad, Țofar și Elihu își prezintă punctul de vedere cu privire la valorile etice. De remarcat faptul că nu există diferențe între sistemul de valori susținut de fiecare dintre cei cinci bărbați, ci este contestat modul în care Iov a experimentat aceste principii etice.

[48] Altfel nu ar mai îndrăzni să se apere în fața Celui Atotputernic *(Shadday)*.

[49] N.C. Habel, *The Book of Job* (OTL), Cambrige University Press, Cambrige, 1985, p. 54-57.

După cum se poate observa, „metafora judiciară extinsă” a lui Habel nu poate explica structura întregii cărți a lui Iov, însă ideea unui litigiu de natură juridică este destul de evidentă, iar punctul central în acest cadru propus de Habel este Iov 31. Pe baza unei analize comportamentale minuțioase, Iov își prezintă plângerea în fața instanței supreme pentru a primi un răspuns. Legat de acest moment, Hooks este de părere că Iov își încheie apărarea cu o „manevră legală dramatică”[50] menită să dovedească nevinovăția sa.

2.1. Elemente juridice în Iov 31

Există cel puțin trei elemente pe care cercetătorii le observă în Iov 31 atunci când scriu despre un cadru juridic specific acestui capitol. În primul rând, autoevaluarea lui Iov este asemenea unei apărări în instanță. Procedura corespunde cu stilul antic, reflectând tradiția juridică și religioasă.[51] Atât în privința uzitării imprecațiilor folosite pentru disculpare, cât și în privința modului de apelare la instanța supremă (v.35-37), se consideră că Iov oferă o evaluare elocventă și riguroasă cu privire la nevinovăția sa.[52] Apărarea sa culminează cu prezentarea citației[53] prin care Îl cheamă pe Dumnezeu în instanță.[54] Capitolul 31 reprezintă declarația solemnă [55] făcută înaintea lui El Shadday, care nu cunoaște numai trecutul lui Iov, ci este stăpân absolut asupra viitorului. [56]

În al doilea rând, faptele care sunt amintite în vederea disculpării. Argumentația lui Iov cu privire la faptele trecutului marchează poziția sa viitoare: „Dacă am făcut anumite lucruri, ar trebui să fiu pedepsit aspru.”[57] Reyburn vede capitolul 31 ca pe o încheiere a argumentelor lui Iov din perspectiva „unei serii

---

50 S. M.Hooks, *Job*, College Press Publishing: Joplin: MO, 2006, p. 351.

51 *Ibid.*

52 A. Knowles, , *The Bible Guide*, Augsburg books, Minneapolis: MN, 2001, p. 227.

53 Samuel E.Balentine, Wisdom, în Sthephen B. Chapman și Marvin A. Sweeney, (eds.), *The Cambridge Companion to the Hebrew Bible / Old Testament,* Cambridge University Press, New York: NY, (274-291), 2016, p. 283.

54 Clines, *Word Biblical Commentary: Job 21-37*, p. 1012.

55 J. P. Lange, T. Lewis, O. Zöckler, și L. J. Evans, *A Commentary on the Holy Scriptures: Job*, trad. P. Schaff, Logos Research Systems, Bellingham: WA, 2008, p. 541.

56 *Ibid.*

57 J. Courson, *Jon Courson's Application Commentary: Genesis-Job*, vol. 1, Thomas Nelson, Nashville, TN, 2005, p. 1329.

de jurăminte ale nevinovăției” prin care acesta își apără propria integritate.[58] Acest capitol este perorația lui Iov în care se găsește expresia cea mai cuprinzătoare a înțelegerii sale originale cu privire la integritate.[59] În fiecare aspect al vieții sale, el s-a dovedit a fi deschis, onest și generos, iar Dumnezeu care l-a văzut poate să-i judece fiecare acțiune și fiecare motiv.[60] Cu toate acestea, Iov nu pretinde o perfecțiune absolută în care viața sa este lipsită de păcat, ci doar arată că el nu este conștient de niciun lucru rău pe care să nu-l fi mărturisit și care să-i cauzeze o anumită suferință, așa după cum pretindeau mângâietorii săi.[61] Alden vede capitolul 31 ca pe o concesie pe care Iov o face prietenilor săi care l-au acuzat de fărădelegile amintite aici, asumându-și ultimul risc pentru a-și dovedi inocența, acela de a-I cere lui Dumnezeu să răspundă la imprecațiile ridicate în cazul în care el se face vinovat.[62]

În al treilea rând, anumite cuvinte sau aspecte lingvistice întăresc imaginea unui context juridic. În versetul 35, Iov dorește să-i prezinte adversarului său de drept (איש ריבי) petiția (ספר) scrisă (כתב) de el, pentru ca apoi el însuși să primească un document scris, asemenea unei hotărâri judecătorești care să ateste nevinovăția sa.

Witte susține că pe lângă faptul că litera ת încheie alfabetul ebraic, aceasta slujește ca semnătură a lui Iov la finalul declarației sale de nevinovăție din capitolul 31.[63] Din această perspectivă, „semnătura” lui Iov (ת) poate dacă nu exclusiv, într-un mod foarte puternic, să indice faptul că Iov 31 este de natură juridică.

De asemenea, de-a lungul întregului capitol sunt folosite cuvinte care în contextul general al cărții sau al Vechiului Testament apar cu o anumită nuanță juridică: שקל (*a cântări*), פליל (*a judeca*), משפט (*judecată*), ריב (*dispută juridică*, *pledoarie*).

---

[58] Reyburn, *A Handbook on The Book of Job*, p. 558.

[59] Ellen F. Davis, „Job and Jacob: The Integrity of Faith”, în Stephen L. Cook, Corrine L. Patton și James W. Watts (eds.), *The Whirlwind. Essays on Job, Hermeneutics and Theology in Memory of Jane Morse*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001, p. 103.

[60] *Ibid*.

[61] G. Chrispin, *The Bible Panorama: Enjoying the Whole Bible with a Chapter-by-Chapter Guide*, Day One Publications, Leominster, 2005, p. 223.

[62] R. L. Alden, *Job*, Broadman & Holman Publishers, Nashville: TN, vol. 11, 2001, p. 297.

[63] Witte, Markus, *Hiobs “Zeichen“ (Hiob 31:35-37)*, p. 723-724.

2.2. Elemente de natură etică în Iov 31

Elementele de natură etică din capitolul 31 pot fi desprinse din reversul imprecațiilor rostite de Iov asupra lui însuși, dacă faptele s-ar fi dovedit adevărate. Lista păcatelor ipotetice din Iov 31 intrigă, oarecum, și este unică prin faptul nu se mai găsește ceva care să fie identic cu aceasta nici în Vechiul Testament, și nici în literatura extra-biblică din antichitate.[64] Crenshaw susține că în spatele blestemelor rostite în Iov 31 se găsește imaginea unui comportament etic comprehensiv care se extinde inclusiv asupra închinării.[65] De asemenea, s-a argumentat că acest capitol descoperă principii etice care se pot integra atât în moralitatea juridică, cât și în cea sapiențială.[66] Pe lângă aceasta, ținând seama de faptul că autorul cărții este evreu, nu ar trebui să fie evitată o comparare a standardelor comportamentale din Iov 31 cu normele morale care au stat la baza formării și a dezvoltării poporului evreu, și anume, Cele Zece Porunci.[67]

Capitolul 31 reprezintă o declarație care uimește prin descoperirea valorilor morale la care Iov s-a raportat, atât în relație cu sine însuși, cât și cu semenii săi, incluzând aici chiar și elemente de etică sexuală.[68] Rolul protestului său este acela de a dovedi că nefiind vinovat în chestiuni de ordin interior, cu mult mai mult nu este vinovat de acte vizibile și exterioare.[69] În timp ce este adevărat că în capitolul 31 rolul lui Iov nu este acela de a promulga niște principii etice,[70] totuși, din această confesiune negativă, în care Iov își declară nevinovăția, poate fi desprins un cod etic.[71]

---

64 Hooks, S. M., *Job*, p. 351.

65 James L Crenshaw, *Reading Job. A Literary and Theological Commentary*, Smyth and Helwys Publishing, Macon: GA, 2011, p. 131-132.

66 Keun Jo Ahn, „Old Testament Ethics in Job 31". *Korean Journal of Old Testament Studies, 16, 2*(71-91), 2010, p. 71.

67 Clines, *Word Biblical Commentary: Job 21-37*, p. 1012.

68 Knowles, *The Bible Guide*, p. 227.

69 Clines, *Word Biblical Commentary: Job 21-37*, p. 1012.

70 *Idem.*, p. 1013.

71 Yair Hoffman, „The Status of the Decalogue in the Hebrew Bible", în Hoffman, Yair și Reventlow, H. Graf (eds.), *The Decalogue in Jewish and Christian Tradition*, T&T Clark International, New York: NY, (32-49), 2011, p. 38.

În al doilea rând, aceste norme sunt însușite în comportamentul lui Iov. Astfel, Iov 31 este mai mult decât o *apologia pro vita sua*.[72] Acest capitol surprinde imaginea unei „pietăți exemplare,”[73] oferind un tablou al vieții morale a lui Iov,[74] în mod special în privința dreptății, a ospitalității și a încrederii în Dumnezeu.”[75]

După această deschidere de cadru asupra lui Iov 31, se poate spune că acest capitol reprezintă un solilocviu introspectiv care, mai întâi de toate, îl introduce pe cititor într-un cadru juridic. Iov își prezintă petiția în fața lui *Shadday*, singurul care-l cunoaște cu adevărat și care poate face dreptate. Apoi petiționarul oferă mai mult decât dorința lui arzătoare de a se face dreptate, el prezintă un comportament care s-a condus după principii etice care depășesc cu mult normele de bun simț. Acestea au o valoare intrinsecă ce reprezintă idealul. Prin urmare, afirmațiile îndrăznețe făcute de către cercetători pe marginea capitolului 31, cum că aici este întâlnit un „ideal etic și religios,[76] și că acesta reprezintă „un punct înalt în învățătura etică a Vechiului Testament”[77] sau că reprezintă „cea mai deplină și mai clară exprimare a eticii din tot Vechiul Testament”,[78] atrag în mod firesc atenția și stârnesc curiozitatea pentru o cercetare mai profundă asupra conținutului. De ce este Iov 31 un capitol atât de important în chestiuni de etică? De ce se sugerează că ar fi unic nu numai în literatura vechi-testamentară, ci și în literatura extra-biblică? Care sunt principiile etice din acest capitol? Sunt acestea prezentate într-un mod aleatoriu sau există o anumită ordine în desfășurarea lor?

---

72 J. C. L. Gibson, *Job*, Westminster John Knox Press, Louisville: KY, 2001, p. 213.

73 Harold S. Kushner, *The Book of Job. When Bad Things Happened to a Good Person*, Schocken Books, New York: NY, 2012, p. 233.

74 C. F. Keil, și F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*, Hendrickson, Peabody: MA, vol. 4, 2002, p. 584.

75 Mark, Gray, *Rhetoric and Social Justice in Isaiah*, T&T Clark International, New York: NY, 2006, p. 237.

76 Markus Witte, "Does the Torah Keep Its Promise? Job's Critical Lntertextual Dialogue with Deuteronomy" în Dell, Katharine și Kynes, Will, (eds.), *Reading Job Intertextually*, Bloomsbury, New York: NY, 2013, p. 57.

77 R. B. Hughes și J. C. Laney, *Tyndale Concise Bible Commentary*, Tyndale House Publishers, Wheaton: Il, 2001, p. 195.

78 Bruce C. Birch, Walter Brueggemann, Terence E. Fretheim și David L.Petersen, *A Theological Introduction to the Old Testament,* Abingdon Press, Nashville: TN, 2005, p. 301.

Se poate construi un model etic pe marginea acestui capitol? Iată câteva întrebări la care studiul prezent își propune să găsească răspunsul.

3. Antichitate, etică și modele etice

3.1. Antichitate

Având în vedere că în atenția noastră se află un document biblic vechi, atât pentru exegeza textului,[79] cât și pentru relevanța studiului, este necesar să stabilim contextul istoric în care cartea lui Iov a fost scrisă. Spre deosebire de alte cărți poetice, Iov este considerată canonică în toate tradițiile, rămânând una dintre cele mai populare și mai citite cărți ale Vechiului Testament.[80] Textul cărții este relativ constant, cele mai vechi versiuni citindu-se la fel în limba ebraică. Excepție face Septuaginta care a păstrat o versiune a cărții oarecum mai scurtă decât cea din ebraică. Origen a completat versetele lipsă din Septuaginta cu versete din traducerea lui Theodotion pentru a realiza forma textului mai lărgită folosită în biserica timpurie.[81]

În privința naturii cărții *Iov*, cercetătorii sunt destul de divizați. Pentru unii, aceasta reprezintă experiența reală a unui personaj istoric, în timp ce pentru alții, cartea conține elemente de natură folclorică ce reprezintă metaforic condiția umană atât din punct de vedere individual, cât și ca grup, de-a lungul istoriei.[82]

În privința unității literare, majoritatea cercetătorilor împart cartea în două părți majore: (1) istoria lui Iov din prolog și epilog (Iov 1-2; 42:7-17) și (2) dialogurile poetice care constituie corpul central al cărții (Iov 3:1-42:6). Aceste două părți sunt văzute adesea ca fiind scrise la date diferite. Una dintre cele mai obișnuite păreri exprimate este că partea narativă este mai veche și este preexilică,

---

[79] Shmuel Vargon, "The Date of Composition of the Book of Job in the Context of S. D. Luzzato's Attitude to Biblical Criticism", *The Jewish Quarterly Review*, XCI, Nos. 3-4 (January-April), 2001, p. 377.

[80] John Bergsma și Brant Pitre, *A Catholic Introduction to the Bible. The Old Testament*, Ignatius Press, San Francisco: CA, vol.1, 2018, p. 256.

[81] *Ibid.*

[82] G.W. Bromiley, (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia*, Eerdmans, Grand Rapids: MI, vol. 2, 2002, p. 1071.

iar partea poetică a fost alcătuită în timpul exilului babilonian sau chiar mai târziu, de către un autor care era nedumerit și confuz cu privire la dreptatea lui Dumnezeu în ce privește suferințele iudeilor.[83]

3.1.1. Datarea târzie

Spre deosebire de alte cărți ale Bibliei, în care se dispută, mai mult sau mai puțin, în legătură cu autorul acestora, în privința lui *Iov* chiar din timpurile antice, tradițiile istorice au fost în dezacord cu privire la originea cărții. Spre exemplu, anumiți rabini au văzut cartea ca fiind scrisă de Moise, în timp ce alții au atribuit-o unui profet sau lui Iov însuși, fiind scrisă la a treia persoană. Prin contrast, majoritatea cercetătorilor moderni au adoptat o poziție agnostică, recunoscând că nu există un mod clar de a identifica cine este autorul pe baza dovezilor existente. Din această perspectivă, cartea ar trebui să fie privită ca anonimă.[84]

Opinii relativ recente cu privire la datarea cărții lui Iov susțin că aceasta a avut loc în jurul secolelor VI-IV î.H.[85] Astfel pe baza unor elemente din prolog sunt stabilite anumite corespondențe cu evenimente istorice care sunt caracteristice perioadei respective. De exemplu, jafurile cetelor de haldei și de sabeeni menționate în Iov 1:14-17 sunt folosite ca aluzie la situația din timpul ocupării cetății Tema de către Nabonid (552–539 î.H.) când haldeenii au încercat să îi controleze pe sabeeni și să pună stăpânire pe rutele comerciale arabe. De asemenea, menționarea caravanelor din Tema și din Saba (Iov 6:19) poate fi plasată în jurul anului 400 î.H., aproape de perioada în care Saba a pierdut controlul comerțului arab cu regatul Ma'in (Minean), iar Dedanul a înlocuit Tema ca principala stație de caravane.[86]

Pe motiv că Iov este prezentat ca fiind atât bogat, cât și neprihănit, ca arab și nu ca evreu, și fiindcă textul indică spre un nivel ridicat de familiaritate cu Egiptul și Arabia, s-a considerat că prima versiune a cărții are la bază mai mulți

83 Bergsma și Pitre, *A Catholic Introduction to the Bible. The Old Testament*, p. 574.
84 *Idem.*, p. 573-574.
85 Ernst Axel Knauf și Philippe Guillaume, „Hiob", în Thomas Romer (Hrsg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Theologischer Verlag, Zürich, 2013, p. 566-567.
86 *Ibid.*

autori ce au făcut parte dintre proprietarii de terenuri agricole care fie au călătorit foarte mult în interes economic, fie au fost în legătură strânsă cu comercianții internaționali care suferiseră de pe urma politicilor descrise în Neemia 5 și 13.[87] Această perspectivă susține, de asemenea, că Iov este în antagonism cu Ezra și Neemia, iar o anumită simpatie pentru urmașii lui Ismael (Gen 17; 25:9) îi aduce pe autorii cărții lui Iov mai aproape de textul preoțesc decât de cel deuteronomic (Gen 21.9–21)[88]. De asemenea, cartea lui Iov este văzută și dintr-o altă perspectivă, aceasta constituind una dintre Scrierile considerate a fi comentarii la *Tora* și *Profeți*. Astfel, în Iov 40, YHWH, care cândva îl chemase pe robul Său Moise pe munte, acum Se coboară El Însuși ca urmare a faptului că a fost chemat de robul Său Iov (Iov 42:7)[89].

Un *terminus post quem* pentru partea narativă este dat de concepția prezenței lui *hassatan* ca acuzator în prolog, idee care este întâlnită și în cartea profetului Zaharia (Zah. 3:1), ceea ce ar însemna plasarea scrierii, cu aproximație, în anul 520 î.Hr.[90] În același timp, pornind de la premisa că este posibil ca Iov 19:23 să se refere la inscripția de la Behistun, atunci partea poetică a dialogurilor nu ar fi cu mult mai târziu datată decât cea a narațiunii.[91]

3.1.2. Datarea timpurie

De partea cealaltă, pentru susținerea apariției timpurii a cărții, există dovezi interne care indică spre o plasare destul de veche a acesteia.[92] Chiar dacă nu se poate cunoaște data exactă a scrierii cărții, totuși este important să notăm că evenimentele descrise de cartea lui Iov sunt plasate în perioada patriarhală, ceea ce înseamnă mileniul al doilea (î.Hr.). De exemplu, Iov este descris ca trăindu-și viața ca un șef de trib asemenea lui Avraam, lui Isaac și lui Iacov. Bogăția acestora consta în vite și slujitori (Iov 1:3; 42:12 / Gen. 12:16; 32:5). Nu

[87] *Idem.*, p. 567.
[88] *Idem.*, p. 568
[89] *Idem.,* p. 569
[90] Gray, John, *The Book of Job*, p. 32.
[91] *Ibid.*
[92] Arnold, Bill T. și Beyer, Bryan E. (eds.), *Encountering the Old Testament. A Christian Survey*, Baker Academic, Grand Rapids: MI, ediția a III-a, 2015, p. 274.

există preoție levitică și nici un cult centralizat al sanctuarului, ci Iov însuși acționează ca preot, oferind jertfe pentru familia sa (Iov 1:5; 42:8). Vârsta lui Iov este comparabilă cu a patriarhilor. În timp ce Avraam trăiește 175 de ani, iar Isaac 186 de ani, Iov mai trăiește încă 140 de ani după momentul tragediei sale (Iov 42:16, respectiv Gen. 25:7; 35:28).[93]

Unul dintre elementele importante folosite pentru susținerea datării timpurii este cel legat de limbajul folosit. Acesta este considerat ca fiind unul dintre cele mai problematice din întreaga Biblie ebraică, fapt care se poate datora, într-o mare măsură, cuvintelor rare întâlnite destul de frecvent în carte, dar și morfologiei sau sintaxei care este considerat unul dintre cele mai problematice[94]. Explicația pentru această situație este pusă pe seama dificultăților întâmpinate în transmiterea mesajului, fapt reflectat în diferitele versiuni existente. Aceste dificultăți izvorăsc, într-o oarecare măsură, din utilizările arhaice sau arhaicizate. Pe baza observării termenilor aramaici, este sugerată ideea că lucrarea a fost scrisă într-un dialect nestandardizat al limbii ebraice sau că a fost tradusă din aramaică sau edomită.[95]

Din perspectivă canonică, cartea *Iov* aparține literaturii de înțelepciune din cadrul Vechiului Testament. Acest tip de literatură cuprinde elemente de bază ale conduitei și ale vieții umane, abordând aspecte practice, filosofice, etice și teologice. Chiar dacă și la alte popoare antice se găsesc scrieri de înțelepciune în cadrul cărora cultura și religia se unesc pentru a explica viața sau un anumit curs al evenimentelor, spre deosebire de cartea *Iov*, acestea oferă o perspectivă fatalistă asupra vieții, în cele mai multe situații totul depinzând de voința capricioasă a zeilor.[96] Din punctul de vedere al formei, cartea *Iov* este oarecum comparabilă cu *Povestea țăranului elocvent*, operă ce a fost scrisă în Egipt în preajma secolului al XXI-lea, î.H., și care conține nouă discursuri semi-poetice. Ca și în cazul cărții *Iov*, acestea sunt așezate între cele două secțiuni narative, cea a prologului și cea

---

[93] Bergsma și Pitre, *A Catholic Introduction to the Bible. The Old Testament*, p. 256.

[94] A.C. Myers, (ed.), *The Eerdmans Bible Dictionary*, Eerdmans, Grand Rapids: MI, 1987, p. 584.

[95] *Idem.,* p. 586.

[96] James Crenshaw, “Book of Job” în Freedman, D. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*. Doubleday, New York: NY, vol. 3, 1996, p. 865.

a epilogului. Trebuie să precizăm că această formă de tip A-B-A apare în multe alte lucrări antice.[97]

Există de asemenea, similitudini teologice între cartea *Iov* și anumiți psalmi[98] sau posibile aluzii în Eclesiastul 6:10-11 ce își găsesc un anumit ecou în textul cărții.[99] Pe lângă acestea, descoperirea targumului lui Iov în peșterile de la Qumran, datând din jurul secolului II î.H., este folosită pentru a susține datarea cărții *Iov* cu mult mai timpuriu[100].

3.1.3. Cadrul narativ

Fiind o proiecție a vieții în cultura urbană a Canaanului, legăturile cărții *Iov* cu tradiția sapiențială a Mesopotamiei au dus la dezbateri serioase menite să stabilească dacă la origini întâmplarea relatată în carte aparține tradiției populare conform căreia un om cu un statut înalt în societatea vremii, care și-a pierdut în mod dramatic tot ce avea, inclusiv copiii și sănătatea, și-a păstrat credința până în momentul reabilitării sale, în ciuda invectivelor soției și ale prietenilor săi[101].

În privința numelui lui Iov, acesta este întâlnit printre șefii de triburi din Palestina în *Textele de blesteme egiptene* (*'ybm*) de la începutul mileniului II, î.H. De asemenea, s-a mai descoperit în scrierile de la Amarna (în accadiană, *ayyâb*), în a doua jumătate a mileniului II, î.H. Semnificația acestui nume poate diferi de la limba ebraică (*'yb*: *oponentul sau adversarul*),[102] la cea arabă (*'wb*: *penitentul* sau *cel întors)*.[103]

Există anumite detalii în textul cărții, în mod deosebit în cele două părți narative din prolog și din epilog, care sugerează desfășurarea evenimentelor în perioada patriarhală din prima parte a mileniului II î.H. Printre acestea amintim: 1) modelul patriarhal de aducere a jertfei; 2) evaluarea resurselor materiale asemănătoare cu cea întâlnită la Avraam, la Isaac și la Iacov (Iov 1:3; 42:12 și Gen.

---

[97] Bromiley, *The International Standard Bible Encyclopedia*, p. 1066.

[98] Ca de exemplu, Psalmii 37, 49, 73.

[99] Cf. Iov 9:32.

[100] Crenshaw, *Book of Job*, p. 863.

[101] Gray, *The Book of Job*, pp. 17-18.

[102] „Adversarul" lui YHWH sau cel tratat de Dumnezeu ca atare.

[103] Myers, *The Eerdmans Bible Dictionary*, p. 583.

12:16; 32:5); și 3) vârsta comparabilă cu a patriarhilor (Iov 42:16-17). Însă, spre deosebire de patriarhi, care erau nomazi, se pare că Iov a trăit într-o cetate nu departe de pustie, aflată pe *Drumul regelui*, în apropiere de Boțra. Chiar dacă era crescător de animale, atât Iov, cât și fiii săi locuiau în case de lut (1:4,19; 4:19). Prietenii lui Iov sunt din Teman (Iov 2:11, respectiv, Gen. 36:11, Ier. 49:7), Șuah (Gen. 25:2) și Naama (Ios. 15:41), iar aceasta sugerează faptul că din punct de vedere geografic, fundalul desfășurării evenimentelor din cartea lui Iov se afla în zona de sud-est a Canaanului. Aluziile la sabeeni (1:15) și haldeeni (1:17), specificul numelor purtate de fetele lui Iov (42:14), precum și toate cele de mai sus, indică plasarea narațiunii în timpul sau chiar înainte de epoca patriarhală.[104]

Remarci preliminare

Pe baza consemnărilor anterioare, putem observa trei direcții majore legate de plasarea în timp a cărții lui Iov și a narațiunii care a stat la baza conținutului acesteia. Mulți cercetători moderni plasează scrierea cărții în perioada postexilică, în jurul secolului V î.H., cu anumite părți adăugate chiar mai târziu, în secolul III î.H.[105] De asemenea, sunt anumite propuneri pentru perioada solomonică, iar altele susțin faptul că această carte a fost scrisă în perioada patriarhilor.[106]

Ținând seama de faptul că personajele întâlnite în cartea lui Iov sunt din zona de sud-est a Israelului, în special din regiunea Edomului,[107] iar eroul cărții nu este un israelit, se consideră că este greu de crezut ca această carte să fie scrisă în preajma exilului.[108] Ostilitatea dintre israeliți și edomiți este evidentă începând cu perioada de cucerire a Canaanului (Num. 20:14-21) și accentuându-se odată cu apropierea cuceririi babiloniene (Obad. 1:8-14; Amos 1:11,12; Is. 21:11-17; 34; 63:1-3; Ier. 49:7-22; Ezech. 25:12-17; 35:1-15). De asemenea, în condițiile

---

104 Tremper Longman III și Raymond B. DILLARD, *An Introduction to the Old Testament*, Zondervan, Grand Rapids: MI, 2009, p. 226.

105 E. Gilad, "Who Really Wrote the Book of Job?" *Jewish Magazine*, 2016.

106 W.A. Elwell și P.W. Comfort, (ed.), *Tyndale Bible dictionary*, Wheaton, IL: Tyndale House Publishers, 2001, p. 712.

107 Sunt anumiți cercetători care chiar pretind că Iov a fost edomit, ca de exemplu, Richard J. Clifford, *The Wisdom Literature*, Abingdon Press, Nashville, 1998, p. 73.

108 Bergsma, și Pitre, *A Catholic Introduction to the Bible. The Old Testament*, p. 574-575.

exclusivismului evreu de după exil (Neem. 13:23-30; Mal. 1:4), cu greu ar fi fost acceptată de către iudei o operă literară care să aibă în centru personaje din zona sud-estică a Israelului, care să nu facă nici cea mai mică aluzie la Israel, la Iuda, la Ierusalim sau la evrei și care mai apoi să poată fi acceptată și în canonul Vechiului Testament. Pe lângă toate acestea, referirea lui Ezechiel la Iov (Ezech. 14:14,16,18,20) în jurul anului 591 î.H.,[109] ne duce la concluzia că, la începutul secolului VI î.H., Iov era destul de bine cunoscut în Israel.[110] Prin urmare, în timp ce cadrul narativ și poetic este destul de vechi și a putut fi transmis sub formă orală mulți ani înainte de a fi scris,[111] se poate spune că istoria lui Iov este cunoscută înainte de exil, la începutul secolului VI î.H.

3.2. Etică

Pentru a stabili ce este acela un model etic din perspectiva abordării conceptuale a acestei cercetări, trebuie mai întâi să definim ce este etica, iar aceasta este o sarcină complicată ținând seama de faptul că, în terminologia modernă, termenul etică poate avea numeroase sensuri și niciunul dintre acestea nu poate pretinde să aibă un înțeles standard sau reprezentativ.[112] De obicei, noțiunea de etică este confundată cu cea de moralitate, însă, din punct de vedere tehnic, moralitatea este cea care se ocupă de conținutul moralei, iar etica, de procesul care hotărăște ceea ce este moral.[113] Deoarece niciuna dintre cărțile Bibliei nu a fost scrisă în primul rând cu „scopul de a investiga sistematic comportamentul uman",[114] ar putea fi destul de dificil de aplicat această definiție cărții *Iov*. Cu toate acestea, solilocviul final din această carte este o reflecție introspectivă, iar Iov 31 reprezintă o analiză amănunțită asupra valorilor morale

---

[109] Pe baza referințelor din Ezech. 8:1, este posibil ca anul scrierii capitolelor 8-19 să fie pe vremea împăratului Ioiachin, în 591 î.H.: *În al șaselea an, în ziua a cincea a lunii a șasea.*

[110] Gray, *The Book of Job*, p. 32.

[111] A. M. Rodriguez, (ed.), *Andrews Bible Commentary. Old Testament*, Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2020, p. 625.

[112] Sookgoo Shin, *Ethics in the Gospel of John. Discipleship as Moral Progress*, Brill, Leiden, 2019, p. 26.

[113] Scott B. Rae, *Moral Choices: An Introduction to Ethics*, 3rd ed., Zondervan, Grand Rapids: MI, 2009, p. 15.

[114] *Idem.*, p. 27.

personale. Urmează ca studiul prezent, în urma analizei exegetice, să stabilească natura eticii din acest text biblic, precum și cât de sistematic este organizată.

Astfel, vom încerca să observăm care sunt trăsăturile definitorii ale eticii în Vechiul Testament și în occidentul antic, cu precădere în Grecia, pentru ca în final să fie evidențiate anumite modele ce au prins contur în perioada modernă și în cea contemporană. Acest studiu nu urmărește prezentarea istoriei eticii, o temă care, de altfel, este foarte amplă și care nu face obiectul studiului nostru. Discuția privind principalele modele și concepte etice vizează identificarea unor posibile categorii analitice necesare pentru studierea textului nostru ca un model etic. În cele ce urmează nu dorim să discutăm despre o eventuală influență a curentelor etice grecești asupra cărții lui Iov și nici să facem afirmații anacronice prin aplicarea unor curente etice contemporane la un text biblic antic. De aceea, pornim în primul rând de la etica Bibliei ebraice. Având însă în vedere cerințele unei analize conceptuale, identificarea unor categorii analitice etice este esențială.

3.2.1. Etica Vechiului Testament

Etica poate să însemne fie codul moral al unei societăți, fie o reflecție asupra moralității dintr-o perspectivă filosofică.[115] Din această cea de-a doua perspectivă, se poate spune că în Grecia antică s-a dezvoltat prima cultură care a reflectat în mod sistematic asupra problemelor de ordin etic.[116] Însă, în ceea ce privește etica Vechiului Testament, trebuie să recunoaștem că, deși aceasta nu constituie filosofie morală în sensul general acceptat, ea formează „un capitol nescris încă în istoria eticii".[117] Chiar dacă specialiștii în etică au analizat, cu precădere, caracteristicile tradițiilor etice occidentale mai degrabă decât specificitatea culturilor orientale sau israelite cu privire la acest subiect, este recunoscut faptul că nu Socrate este primul care ridică întrebări legate de moralitate.[118] În acest context, scrierile Vechiului Testament nu numai că nu trebuie ignorate, ci trebuie observate presupozițiile și cadrul general al moralității

---

[115] Barton, *Ethics in Ancient Israel*, p. 1.
[116] *Ibid.*
[117] *Idem.*, p. 1,2.
[118] *Idem.*, p. 2.

practice emergente acestora, deoarece, așa după cum precizam încă de la început, ele trec dincolo de simpla afirmație că „aici trebuie observate doar anumite norme morale”.[119] Astfel, deși trebuie să se țină seama de faptul că există o distincție clară între cadrul etic al Vechiului Testament și ceea ce înseamnă modul sistematic al filosofiei moralei din lumea greacă,[120] este necesar să fie observată etica Bibliei ebraice în lumina structurii conceptuale generate de aceasta. Dacă ar fi să vorbim despre o filosofie a moralei în Vechiul Testament, atunci aceasta se dovedește a fi cu precădere de natură teologică, chiar dacă în gândirea populară aceasta pare mult prea simplă.[121] De exemplu, pentru noțiunea de „păcat” sunt folosiți diferiți termeni, care au menirea de a generaliza la un anumit nivel diferite comportamente greșite și de a le supraordona în funcție de ceea ce este specific. Chiar dacă într-o formă incipientă, o asemenea categorisire indică spre o reflecție asupra moralității în Israelul antic.[122]

De asemenea, în ciuda faptului că există neconcordanțe printre cercetători cu privire la datarea istoriei timpurii a Israelului, iar aceasta ar putea să ridice întrebări cu privire la primele două faze ale existenței sale,[123] elementele de bază, legate de stilul de viață și de organizarea socială, ne ajută să creionăm imaginea de ansamblu cu privirea la dezvoltarea gândirii etice. Și aceasta, deoarece moralitatea israelită nu a fost ceva static, ci, mai degrabă, aceasta s-a dezvoltat într-un mod coerent.[124]

În general, cuvântul *etică* este folosit în legătură cu scrierile Vechiului Testament pentru a indica spre un sens descriptiv (arătând spre moralitatea unor comportamente, alegeri și valori), evaluativ (prezența unor criterii și standarde etice pentru evaluarea anumitor comportamente) și prescriptiv (pentru acele scrieri considerate normative din punct de vedere etic).[125]

---

[119] *Ibid.*

[120] *Idem.*, p. 3.

[121] *Idem.*, p. 4.

[122] *Ibid.*

[123] Cea semi-nomadă și perioada stabilirii în zona Canaanului.

[124] Barton, *Ethics in Ancient Israel*, p. 10.

[125] C. J. H. Wright, “Ethics”, în Bill T Arnold și H. G. M. Williamson, (ed.), *Dictionary of the Old Testament: Historical Books*, InterVarsity Press, Downers Grove: IL: 2005, p. 259.

În privința surselor etice, se consideră că cel mai evident loc din Vechiul Testament unde trebuie căutate idei despre etică este cel al cărților de înțelepciune. Acestea sunt aproape în întregime destinate scopului de a-l ajuta pe cititor să-și trăiască viața într-un mod înțelept și de a-i descoperi care sunt consecințele unui comportament bun sau rău.[126] Textele de ordin legislativ, întâlnite în cărțile Pentateuhului, au în atenție instruirea morală, iar la acest nivel nu ar trebui căutată o anume distincție între legislație și idealurile morale.[127] De asemenea, textele profetice, chiar dacă sunt mai degrabă denunțătoare decât instructive în privința moralității, trebuie să fie observate în ele care sunt convingerile morale ale denunțătorului.[128] Cărțile istorice pot face aluzie la felul cum s-au comportat anumite personaje sau la cum au gândit autorii că ar fi trebuit să se comporte.[129] Narațiunile oferă exemple despre ceea ce înseamnă o conduită bună sau rea, iar judecata morală a naratorului este observată în mod clar. Exemplele biblice întâlnite în istoria Vechiului Testament, precum Avraam sau Moise, constituie un fel de „întrupare a Torei" deoarece cititorul învață cum să trăiască, inspirându-se din viața acestor oameni. În privința Psalmilor, aceștia oferă sugestii despre ce înseamnă o viață bună, despre atitudinea față de prieteni și de vrăjmași și despre scopurile conduitei umane.[130] Sunt psalmi în care se găsesc exemple de „etică concretă" (ca de ex., Psalm. 15, 24, 72, 101 etc.),[131] și care conțin, de asemenea, și alte dovezi despre o gândire înaltă cu privire la etica Vechiului Testament. De exemplu, Psalmii 19 și 119 susțin ideea că aderarea la Legea lui Dumnezeu constituie o sursă de binecuvântare și de iluminare de care închinătorii se pot bucura. Relația dintre creație și lege sau dintre Dumnezeul creator și Dumnezeul legiuitor este surprinsă, de asemenea, în Psalmi (ca de ex., Psalm. 19, 147 etc.).[132] Pe lângă faptul că sunt o sursă importantă de informație despre ceea ce se credea cu privire la caracterul lui Dumnezeu, Psalmii

---

[126] Barton, John, *Ethics in Ancient Israel*, p. 15.
[127] *Ibid.*
[128] *Idem.*, p. 16.
[129] Wright, *Ethics*, p. 259.
[130] Barton, *Ethics in Ancient Israel*, p. 16.
[131] *Idem.*, p. 37.
[132] *Ibid.*

pot oferi un răspuns la întrebarea cât de etic este Însuși Dumnezeu? (de ex., Psalm. 37, 49, 73).[133]

O altă problemă dezbătută în legătură cu etica Vechiului Testament este dacă aceasta are un caracter particular-local (numai pentru israeliți) sau unul universal. Prin universalism se pot înțelege două lucruri: 1) credința că există obligații morale față de care toate ființele umane sunt responsabile și 2) credința că obligațiile morale sunt îndatorate întregii umanități. Aceasta înseamnă că toate ființele umane sunt atât agenți morali, cât și pacienți morali.[134] Prin urmare, textele din Vechiul Testament care vorbesc despre obligații universale sunt de obicei văzute ca pretinzând un comportament moral de la oricine și din orice parte a lumii.[135] În acest sens, Cele Zece Porunci au fost văzute ca piatra de temelie a moralității occidentale. Chiar dacă acestea derivă din legământul încheiat de Dumnezeu cu Israel, ele conțin prescripții de ordin general.[136] Pe lângă Decalog, se consideră că literatura de înțelepciune are un caracter internațional deoarece sunt identificate paralele foarte apropiate cu scrieri din Orientul Antic Apropiat, iar învățăturile ei se concentrează pe ființa umană, în general, și nu în mod exclusiv asupra israeliților (de exemplu, Iov 31; Prov. 19:22; 22:3; 29:1-5 etc.).[137] În acest context, Iov 31 este considerat o sinteză a percepției morale în Vechiul Testament,[138] mai precis, o sinteză a două mari modele morale: ordinea morală și porunca divină.[139] De asemenea, în scrierile profetice, versete precum Mica 6:8, sunt folosite pentru a susține elemente de valoare universală a eticii vechi-testamentare.[140]

O altă caracteristică de bază a eticii vechi-testamentare este legată de tranziția de la moralitatea populară la tipul de gândire bazat pe legământ. În faza inițială, s-a crezut că legământul este încă din perioada de început a Israelului și

---

[133] *Idem.*, p. 38.
[134] *Idem.,* p. 47.
[135] *Idem.*, p. 47, 48.
[136] *Idem.*, p. 42, 43.
[137] *Idem.,* p. 42.
[138] *Idem.*, p. 275.
[139] *Ibid.*
[140] *Idem.*, p. 43, 44.

că a precedat moralitatea populară,[141] ajungându-se ulterior la concluzia că cele două au coexistat.[142] Cu toate acestea, se poate observa un contrast major între moralitatea populară și etica teologică.[143]

În linii mari, se poate spune că etica Vechiului Testament cuprinde elemente despre echilibrul social și despre ordinea morală naturală a lumii, despre rolul ascultării de porunca divină și despre importanța motivației, despre virtute și despre caracter, despre formarea morală și despre scopul vieții, despre acțiunile intenționale și despre valoarea lor morală, despre consecințele acțiunii, precum și despre Dumnezeu ca model etic, ținându-se cont de caracterul Său moral.[144]

Important de menționat este faptul că Biblia nu apare de obicei în lucrări care țin de istoria eticii deoarece se consideră că ceea ce are aceasta de oferit este de ordin „simplist și voluntarist". Se crede că Scriptura expune într-un mod simplu ce ne cere Dumnezeu să facem, fără să încerce o analiză a obligației etice.[145] De asemenea, se pleacă de la premisa că studiul eticii în Biblie aparține teologiei și religiei, nu filosofiei, acestea aflându-se pe două tărâmuri diferite. În timp ce Scriptura trebuie văzută într-un mod distinctiv față de celelalte scrieri și bazată pe revelația divină, iar etica ei trebuie înțeleasă ca parte a cerințelor lui Dumnezeu, filosofia este parte a gândirii seculare.[146] Cu toate acestea, există dovezi clare în sursele vechi-testamentare despre cum au gândit anumite persoane cu privire la probleme de natură etică. Și chiar dacă există diferențe de stil și de gen, o anumită comparație cu gândirea filosofilor devine viabilă, iar aceasta depinde, printre altele, de păstrarea în atenție a faptului că etica este inseparabilă de teologie,[147] precum și de locul pe care-l ocupă rațiunea[148] în

---

[141] Walter Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, The Westminster Press, Philadelphia: PA, vol. 2, 1967, p. 324-325.

[142] *Idem.*, p. 80.

[143] *Idem.*, p. 81.

[144] Barton, *Ethics in Ancient Israel*, p. 94-272.

[145] *Idem.*, p. 273.

[146] *Ibid.*

[147] Christopher J. H. Wright, *Etica Vechiului Testament pentru comunitatea creștină*, Casa Cărții, Oradea, 2019, p. 17.

[148] Mintea sau, în ebraică, לב (*inimă*).

contextul poruncii divine al eticii din Vechiul Testament.[149] Ordinea morală începe în Vechiul Testament cu înscrierea poruncilor divine în *inima* omului, în cadrul unui legământ (Ier. 31:33). Dincolo de anumite clasificări despre ceea ce este bine și ceea ce este rău, sunt întâlniți anumiți termeni care *supra-ordonează* binele și răul, dreptatea și neprihănirea, păcatul și încrederea, umilința și mândria, harul și pedeapsa, cu scopul de a reprezenta o viață bună.[150]

În ceea ce privește aplicabilitatea eticii Vechiului Testament pentru zilele noastre, Barton consideră că acesta este un capitol lipsă din istoria eticii, un capitol ce ar fi putut să stea alături de lucrări precum cele din Grecia și din Roma antică, din perioada medievală sau de ideile etice moderne.[151]

În acest studiu, nu ne-am propus să luăm în discuție aplicabilitatea eticii din pasajul biblic ales (Iov 31) pentru contextul contemporan actual, ci să vedem în ce măsură, în interacțiunea cu alte curente sau sisteme etice, există o anumită corespondență sau compatibilitate. Astfel, așa după cum am observat deja, în general, în istoria eticii există trei tendințe de bază în încercarea de a cuprinde funcționarea comportamentului uman pe tărâmul moralei: deontologică, teleologică și caracterială (excelența virtuții). Bosman,[152] într-un studiu relativ recent, surprinde diferite abordări ale eticii Vechiului Testament din ultimele decenii, încadrându-le în cele trei direcții amintite mai sus. Din punct de vedere deontologic, etica Vechiului Testament se află sub auspiciile poruncii divine. Piatra de temelie a eticii de natură deontologică este Decalogul (Exod. 20, Deut. 5), acesta fiind exemplul standard în majoritatea reflecțiilor de ordin deontologic ale Vechiului Testament. În ceea ce privește etica consecințialistă, s-a constatat că legile de natură cazuistică (ca de exemplu, Deut. 10:12-15; 27:15-26; 28:1-14 etc.), precum și prevederile profetice (ca de exemplu, Osea 4:6; 6:1-3; Mica 6:8-15 etc.) oferă multe exemple în acest sens. Etica virtuții sau a perfecțiunii este emergentă, în mod special, narațiunilor vechi-testamentare, acestea având uneori un impact formativ asupra eticii cu mult mai mare decât Legea.[153]

---

[149] Barton, *Ethics in Ancient Israel*, p. 274.

[150] *Idem.*, p. 275.

[151] *Idem.*, p. 276.

[152] Bosman, *From Divine Command and Prophetic Goals To Sapiential Character Formation*, p. 6.

[153] *Idem.*, p. 7, 8.

Remarci preliminare

În ceea ce privește etica Vechiului Testament, deși aceasta nu constituie filosofie morală în sensul general acceptat, ea trebuie să trezească un interes mai mare printre eticieni. Chiar dacă nu există un mod sistematic al reflecției morale ca în cazul filosofiei moralei din lumea greacă, etica vechi-testamentară are un conținut complex și de-o mare valoare practică, și cu o reflecție asupra moralei de natură teologică. În acest sens, moralitatea israelită nu a fost ceva static, ci, mai degrabă, ceva dinamic ce a întrepătruns fiecare aspect al vieții personale și sociale și care s-a dezvoltat într-un mod coerent. Cele două mari modele morale care pot fi observate în etica Vechiului Testament sunt conturate de ordinea morală și de porunca divină.

În privința surselor etice, acestea pot fi descoperite pretutindeni de-a lungul Vechiului Testament, dar se consideră că cel mai evident loc unde trebuie căutate idei despre etică este cel al Cărților de înțelepciune. De asemenea, Pentateuhul oferă instruire morală, iar narațiunile prezintă exemple morale inspiratoare. Scrierile profetice descoperă natura morală a denunțătorului, dar și moralitatea societății. Psalmii conțin, deopotrivă, principii și valori morale, dar și reflecții de natură etică. Toate aceste surse îndreaptă atenția spre un spectru mai larg care formează atmosfera morală ce are la bază *paradigma etică* a tot ceea ce înseamnă comportamentul moral în Vechiul Testament, și anume, conceptul etic de *imitatio Dei*.[154]

O problemă în dezbatere a eticii vechi-testamentare este cea legată de universalitate. Sunt anumite texte care conțin cerințe ce pretind un comportament moral de la oricine. În acest sens, Cele Zece Porunci au fost văzute ca piatra de temelie a moralității occidentale. Chiar dacă acestea derivă din legământul pe care Dumnezeu l-a făcut cu Israel, ele conțin prescripții de natură universală. Pe lângă Decalog, se consideră că literatura de înțelepciune are un caracter internațional deoarece sunt identificate paralele foarte apropiate cu scrieri din Orientul Antic Apropiat și se concentrează pe ființa umană în general și nu în mod exclusiv asupra israeliților. În acest context, Iov 31 este văzut ca o sinteză a percepției morale în Vechiul Testament. De asemenea, în scrierile

[154] Barton, *Ethics in Ancient Israel*, p. 261-272

profetice, versete precum Mica 6:8 sunt folosite pentru a susține elemente de valoare universală a eticii vechi-testamentare.

O altă caracteristică de bază a eticii vechi-testamentare este dată de coexistența moralității populare și a celei dezvoltate în contextul legământului. Contrastul dintre moralitatea populară și etica teologică este evident în narațiuni, dar și în scrierile profetice sau în cele de înțelepciune.

Astfel, se poate spune că etica Vechiului Testament cuprinde elemente despre echilibrul social și despre ordinea morală naturală a lumii, despre rolul ascultării de porunca divină și despre importanța motivației, despre virtute și despre caracter, despre formarea morală și despre scopul vieții, despre acțiunile intenționale și despre valoarea lor morală, despre consecințele acțiunii, precum și despre Dumnezeu ca model etic, ținându-se cont de caracterul Său moral.

3.2.2. Perspective etice asupra filosofiei morale din antichitate

Deoarece în atenția studiului nostru se află textul din Iov 31, chiar dacă anumite concepte erau înțelese sau definite diferit în termenii categoriilor sau al disciplinelor occidentale, vom face o incursiune în lumea filosofiei morale a antichității, cu scopul de a identifica principalele modele etice prin prisma cărora Iov 31 poate fi analizat ca un text ce oferă perspective etice. Deși ar putea exista obiecții legate de abordarea aleasă având în vedere că aceste modele etice nu sunt contemporane cu Iov 31 și/sau nu reflectă același mediu cultural, considerăm că identificarea unor modele, concepte și categorii etice este necesară din punct de vedere metodologic, pentru a putea formula un cadru conceptual prin prisma căruia pot fi identificate elementele etice din Iov 31.

În ce privește sursele eticii antice, chiar dacă Socrate este considerat primul filosof al moralei, trebuie recunoscut faptul că nu el este cel care reflectă într-un mod rațional și serios cu privire la moralitate.[155] Există surse din orientul apropiat sau îndepărtat al Asiei care reflectă asupra moralității și au conținut etic. Printre acestea sunt și scrierile Vechiului Testament și, de aceea,

[155] Irwin Terence, *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study*, vol. 1 (*From Socrate to Reformation*), Oxford University Press, Oxford, 2007, p. 13.

considerăm că nu trebuie să fie ignorate,[156] ci analizate pentru a descoperi relevanța lor. Pentru aceasta, vom încerca să reliefăm în continuare anumite elemente de bază ale eticii din antichitate. Vom analiza modelul eticii virtuților, al eticii datoriei și al eticii consecințelor.

3.2.2.1. Elemente de etică a virtuții

Etica virtuții a ocupat un loc important în Grecia antică. De exemplu, societatea greacă antică, așa după cum se arată în literatura homerică, este identificată cu așa-numita cultură a rușinii, având la bază virtutea onoarei și a respectului.[157] În acest context cultural și filosofic, conceptul de virtute are un rol central. Pentru Socrate, însemnul cunoștinței morale consta în abilitatea de a defini ce este virtutea,[158] iar la Platon, întrebările[159] din primele lucrări ale sale leagă virtutea de identitate, de cunoașterea binelui, de alegeri, de bunăstare, de plăcere și de fericire.[160] În ceea ce-l privește pe Aristotel, el consideră că virtutea, chiar dacă nu este suficientă, este decisivă pentru fericirea vieții,[161] în timp ce pentru stoici, aceasta este atât necesară, cât și suficientă.[162] Pentru epicurieni, virtuțile nu au valoare intrinsecă, ci sunt instrumente pentru atingerea plăcerii.[163]

---

[156] *Idem.* p. 13.

[157] Roger Crisp, „Homeric Ethics”, în Roger Crisp, (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, (1-20), 2013, p. 9,10

[158] Terence, *The Development of Ethics.* p. 14.

[159] Este vorba despre următoarele șase întrebări: (1) Care sunt acele trăsături ce pot fi considerate virtuți și cum poate fi definită fiecare dintre acestea? (2) Formează virtuțile un întreg? (3) Poate virtutea (sau virtuțile) să fie predată/e spre a fi învățată/e și reprezintă aceasta (acestea) forme de cunoaștere și, în special, de cunoaștere a binelui? (4) Dacă cineva știe sau crede că un lucru este bun, atunci în mod neapărat, îl va alege, îl va face sau îl va căuta? (5) A fi virtuos și, în mod deosebit, a fi drept îi aduce cuiva o stare de bine? (6) Care este relația dintre plăcere și fericire? (Nicholas White, „Plato’s Ethics” în Crisp, Roger (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, (21-42), 2013, p. 21–22.)

[160] *Ibid.*

[161] Paula Gottlieb, „Aristotle’s Ethics”, în Roger Crisp, (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, (44-72), 2013, p. 48.

[162] Christopher Gill, „Cynism and Stoicism”, în Roger Crisp, (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, (93-111), 2013, p. 99.

[163] Mitsis, Phillip, „Epicurus: Freedom, Death, and Hedonism”, în Roger Crisp, (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, (73-92), 2013, p. 88.

Plăcerea însă nu trebuie înțeleasă în sensul hedonist, ci ca lipsă a durerii și ca liniște a sufletului, făcând posibilă viața virtuoasă.[164]

Deși virtutea a jucat un rol esențial în filosofia moralei antice, totuși au existat diferențe majore în ce privește definirea conceptului de virtute (*ἀρετή*). De exemplu, natura virtuții este unul dintre elementele cele mai dezbătute în etica din poemele lui Homer. În ceea ce îl privește pe Socrate, el considera că, deși oamenii pot deosebi acțiunile de temperanță, de curaj și de dreptate, totuși este mai greu pentru aceștia să definească ce este temperanța, curajul și dreptatea. Pentru el, virtuțile reprezintă stări ale persoanei care se află la baza acțiunilor, dându-le o anumită semnificație.[165] Virtutea (*ἀρετή*) este un substantiv abstract, dar care corespunde adjectivului *bun* (*ἀγαθός*). Ca o acțiune să fie virtuoasă, atunci aceasta trebuie să fie simultan una care să corespundă binelui (*καλός*), să fie bună (*ἀγαθός*) și să fie benefică (*ὠφέλιμος*). Dacă o acțiune este rușinoasă sau dăunătoare, atunci aceasta nu poate fi virtuoasă, iar starea unui asemenea agent etic nu poate fi numită virtute.[166]

La Platon se pune accentul pe definirea virtuților din două perspective: 1) Care este natura unei acțiuni?[167] și 2) Care este cauza acelui tip de acțiune?[168] În cazul unor raționamente de tip cauzal, Platon ține seama și de rezultatul acțiunii. De exemplu, el încearcă să vadă care este rolul dreptății în asigurarea fericirii. Pentru el gradul de dreptate atrage după sine nivelul de fericire. O persoană complet dreaptă este mai fericită decât cea complet nedreaptă.[169] Astfel, un anumit echilibru al motivațiilor va avea ca rezultat un echilibru al satisfacțiilor, iar aceasta reprezintă principalul argument pentru armonia sufletului.[170]

Pentru Aristotel, virtutea nu este nici înnăscută și nici împotriva naturii, în sensul că nu remediază defectele din natura umană, dar nu anulează nici

---

[164] Epistle to Menoeceus, 1131b-132b, *Epicurus, Letters, Principal Doctrines and Vatican Sayings*, trad. M. Geer Russel, Bobbs-Merrill, Indianapolis, IN: 1964, p. 57-58.

[165] Terence, *The Development of Ethics*. p. 14,20.

[166] *Idem.*, p. 19.

[167] Pentru a defini o anumită virtute trebuie stabilit ce acțiuni sau tipuri de acțiuni definesc acea virtute.

[168] Pentru aceasta este de mare ajutor să se stabilească ce-l poate determina pe un individ să fie virtuos (care este cauza) în felul cerut de valoarea morală respectivă.

[169] White, *Plato's Ethics*, p. 33.

[170] *Idem.*, p. 28.

dorințele și nici emoțiile naturale. Secretul pentru a deveni o persoană bună este practica. Pentru ca virtutea să ia naștere este nevoie de grijă atentă și cugetare.[171] Astfel, în urma exercițiului practic, virtutea reprezintă acea dispoziție dobândită de a avea emoții corespunzătoare la timpul potrivit, într-un mod potrivit, din motive potrivite și de a acționa ca atare.[172] Cu toate acestea, fiecare virtute are o valoare specifică fiecărui om.[173]

Pentru stoici, virtutea este singurul bine, iar dintre cele trei tipuri de lucruri considerate bune în lumea antică, binele psihologic (virtuțile), binele trupesc (sănătatea sau frumusețea) și binele exterior (posesiunile materiale sau relațiile sociale), doar binele virtuților era considerat ca fiind cu adevărat bun.[174]

Un aspect important al eticii stoicilor este cel legat de faptul că virtuțile formează împreună un set sau un sistem unit și interdependent. Acestea nu sunt doar componente ale fericirii, ci ele includ caracteristici ale frumuseții psihologice, precum și stări afective specifice (*εὐπάθειαι*).[175] Toate aceste trăsături suplimentare ale fericirii depind de existența primordială a virtuții și survin atunci când aceasta a modelat pe deplin personalitatea agentului etic.[176]

Așadar, în ansamblu, definirea virtuții în antichitate era ceva destul de complex. Aceasta are de-a face cu anumite stări sau anumite dispoziții ale persoanei, și implică trăiri de natură psihologică. Însă virtutea implică mai mult decât natura manifestărilor interioare ale agentului etic; ea are în vedere natura acțiunii, motivația din spatele ei și rezultatul acesteia.

Categoria de virtuți pe care se pune accentul variază de la un precursor la altul, iar uneori este identică. De exemplu, poemele lui Homer fac aluzie la virtuțile milei și ale compasiunii. Mila apare ca o virtute universală și adesea este pusă în legătură cu loialitatea.[177] Socrate vorbea despre patru virtuți radicale

---

171 Gottlieb, *Aristotle's Ethics*, p. 50.
172 *Ibid.*
173 Excelența caracterului (*êthikê aretê*) implică o cale de mijloc, între două extreme, de a acționa (*meson kat' auto to pragma*), fiind specifică fiecărui individ în funcție de abilitățile, temperamentul sau rolurile pe care acesta le are (Gottlieb, Paula, *Aristotle's Ethics*, 51).
174 Gill, *Cynism and Stoicism*, p. 99.
175 *Idem.*, p. 100.
176 *Ibid.*
177 Crisp, *Homeric Ethics*, p. 16.

(înțelepciunea, temperanța, curajul și dreptatea), însă pentru el toate virtuțile se rezumă la una singură: cunoașterea binelui și a răului. Aceasta înseamnă să cunoști ce este bun (*καλόν*) și corect din punct de vedere moral și, de asemenea, să știi ce promovează fericirea (*εὐδαιμονία*).[178] Printre virtuțile pe care Platon încearcă să le definească sunt: înțelepciunea, curajul, temperanța, prietenia, frumusețea, pietatea, virtutea și dreptatea.[179] Chiar dacă anumiți cercetători încearcă să construiască un tablou unitar al eticii lui Platon, acesta nu se potrivește unui cadru sistematic.[180] Totuși, în concepția lui Platon, virtutea definește în mod particular sau în ansamblu binele sau bunătatea. O virtute este, prin definiție, o trăsătură care face ca persoana ce o deține să fie bună,[181] însă aceasta nu se poate fără prezența dreptății (*δίκη*), care reprezintă echilibrul armoniei.

Aristotel are o listă de zece virtuți ale caracterului.[182] Cinci dintre ele poartă o denumire: dreptatea, curajul, temperanța, generozitatea și mărinimia, iar cinci nu au un nume, însă sunt descrise ca fiind cuprinse între: 1) smerenie și irascibilitate; 2) veridicitate și discriminare; 3) plictiseală și bufonerie; 4) spirit revendicativ (certăreț) și servilism; 5) spiritul prietenos și cel dezagreabil. Omul bun în concepția lui Aristotel este acela care acționează într-un mod virtuos, gândirea și simțămintele sale fiind în sincron. În privința virtuților gândirii, Aristotel amintește îndemânarea (*τέχνη*), înțelegerea (*νοῦς)* și cunoașterea (*ἐπιστήμη*). Aceasta înseamnă înțelepciune practică. În contrast cu îndemânarea, care se concentrează pe acțiune în sine, înțelepciunea practică are în vedere scopul. În timp ce înțelepciunea, în general, are de-a face cu un anumit tip de înțelegere și de cunoaștere, fiind reprezentată de axiome și de argumente deductive, înțelepciunea practică este prescriptivă și privește însușirea adevărului, implică motivația și se focalizează pe acțiunea care aduce binele pentru om.[183] În ansamblu, virtutea gândirii implică alegerea, alegerea implică deliberarea, iar semnul distinctiv al înțelepciunii practice pentru o persoană este

---

178 Terence, *The Development of Ethics.* p. 14

179 White, *Plato's ethics*, p. 22.

180 *Idem.*, p. 23.

181 *Idem.*, p. 25

182 Gottlieb, *Aristotle's Ethics*, p. 52-54.

183 *Idem.*, p. 55.

acela de a delibera bine. Toate alegerile sunt voluntare și sunt definite de Aristotel ca dorințe deliberative, reprezentând rezultatul de a delibera într-o situație dată și având un scop stabilit în minte.[184]

La stoici existau patru virtuți de bază: înțelepciunea, curajul, temperanța și dreptatea. Un aspect important al eticii stoicilor este cel legat de faptul că virtuțile formează împreună un set sau un sistem unit și interdependent. Acestea nu sunt numai componente ale fericirii, ci ele includ caracteristici ale frumuseții psihologice, precum și stări afective specifice (*εὐπάθειαι*).[185] Toate aceste trăsături suplimentare ale fericirii depind de existența primordială a virtuții și supravin atunci când aceasta a modelat pe deplin personalitatea agentului etic.[186]

Pentru Platon și pentru Aristotel, dezvoltarea etică înseamnă împletirea a trei componente: 1) partea bună din natura înnăscută (*φύσις*), 2) habituarea (*ἦθος*) în conformitate cu legile familiei și ale comunității și 3) o educație care oferă un scop pentru un exercițiu corespunzător al motivației (*λόγος*). Spre deosebire de aceștia, stoicii au susținut că fiecare ființă umană se bucură de un punct de start al virtuții și că fiecare om este capabil să dezvolte perfecțiunea etică, indiferent de contextul social în care trăiește.[187] La baza acestei gândiri stau două concepții: 1) ființele umane sunt în mod fundamental capabile să-și formeze preconcepte ale unor noțiuni etice de bază, știind să facă distincție între ceea ce este bine și ceea ce este rău, și 2) motivația umană funcționează într-un mod unitar sau holistic, mai degrabă decât într-unul împărțit în componente raționale și iraționale.[188]

Prin urmare, se poate conchide că, deși avem un spectru larg de virtuți, natura acestora vizează, în general, natura morală interioară a agentului etic, precum și raportarea lui la semeni, având drept scop pacea interioară, atitudinea respectabilă și promovarea fericirii (*εὐδαιμονία*).

---

184 *Idem.*, p. 56.
185 Gill, *Cynism and Stoicism*, p. 100.
186 *Ibid.*
187 *Idem.*, p. 101.
188 *Idem.*, p. 101, 102.

3.2.2.2. Elemente de etică a datoriei

În general, se consideră că pentru cei din antichitate nu ar fi existat un cadru pe baza căruia alegerile făcute să fie cerute, interzise sau permise din punct de vedere moral, ci sistemele etice aveau la bază virtutea. Întrebarea de bază ar fi fost: Cum poate cineva să trăiască o viață virtuoasă?[189] Stoicii, de exemplu, îi socoteau pe cei care își îndeplineau în mod desăvârșit *καθῆκοντα*[190] ca fiind aceia care-și trăiau viața în conformitatea cu virtutea.[191]

Deși conceptul de *datorie morală* este comun eticii contemporane, totuși în filosofia greacă antică și, de asemenea, la romani s-a dezvoltat într-un mod mai sofisticat o teorie etică de natură deontologică. [192] Zenon susținea faptul că pentru fiecare ființă umană, în fiecare moment al timpului, există o acțiune specifică pe care trebuie s-o aducă la îndeplinire. Acest tip de acțiune a purtat denumirea de *καθῆκον* și desemna acea faptă care era în concordanță cu *ἀπάθεια*.[193] Eșecul cuiva de a-și îndeplini acest *καθῆκον* însemna *ἁμάρτημα*. Conceptul normativ de *καθῆκον* a devenit piatra de temelie a eticii stoicismului. În limba latină, cuvântul a fost tradus cu *officium*.[194] De aici, a fost preluat în teologia creștină medievală și apoi a devenit mijlocul prin care au fost influențate teoriile filozofice moderne cu privire la datoria morală.[195]

Înainte ca stoicii să adopte conceptul de *καθῆκον*, cuvântul era folosit de obicei pentru a denota o cerință sau ceva ce era prescris printr-un decret, lege sau tradiție.[196] Astfel cuvântul avea o utilizare normativă puternică atunci când stoicii l-au adoptat.[197] De asemenea, verbul *καθῆκειν*, din care derivă substantivul

[189] Visnjic, Jack, *The Invention of Duty: Stoicism as Deontology*. Koninklijke Brill, Leiden, 2021, p. 2.
[190] Reprezintă pluralul de la καθῆκον (*acțiuni*, *fapte*).
[191] Visnjic, *The Invention of Duty*, p. 3.
[192] *Idem.*, p. ix.
[193] În timp ce *πάθη* sunt răspunsuri afective patologice, *απάθεια* reprezintă acele răspunsuri afective care sunt pe deplin naturale, fiind adevărate, indiferent dacă sunt bune sau rele.
[194] Tradus în limba română cu *datorie*, *funcție*, *profesie*.
[195] Visnjic, *The Invention of Duty*, p. 1.
[196] De remarcat faptul că LXX folosește verbul καθῆκειν de cel puțin 10 ori în traducerea Vechiului Testament în propoziții care fac aluzie la norme, legi sau porunci (Cf. Visnjic, *The Invention of Duty*, p. 146).
[197] Visnjic, Jack, *The Invention of Duty*, p. 5.

καθῆκον, folosit în greaca pre-stoică, exprimă ceva ce este obligatoriu, prescris sau stabilit de o anumită autoritate.[198]

Un alt aspect semnificativ legat de etica datoriei este folosirea cuvântului *δέοντα* (datorie). Deși frecvent se susține că ideea de *datorie morală* este dezvoltată odată cu Kant,[199] s-a descoperit că încă din partea a doua a secolului al V-lea, î.Hr., se vorbește despre bărbați care și-au făcut *δέοντα*.[200] Este important să precizăm că acest cuvânt (*δέοντα*) a fost folosit începând cu secolul al XIX-lea pentru inventarea termenului *deontologie*[201] și reprezintă tocmai tipul de morală care se consideră în prezent că a lipsit antichității.[202] Așadar atât din punct de vedere lingvistic, cât și din punct de vedere conceptual, se poate spune că există elemente ale unei etici de natură deontologică încă de pe vremea stoicilor.

Mai mult decât atât, atunci când analizăm conceptul de virtute în cadrul eticii antice, observăm că se discută despre nevoia și importanța raportării la un cod moral chiar de pe vremea lui Homer (*χρή*).[203] Platon, la rândul lui, susținea că este nevoie de norme și de valori, atât pentru indivizi, cât și pentru diferite tipuri de guvernare din societate.[204] De asemenea, în concepția lui, era esențial ca ființele umane să fie motivate pentru a ținti spre ceea ce este bine.[205] Inclusiv Aristotel, care vedea virtutea ca fiind decisivă pentru asigurarea fericirii, vorbește despre datoria de a înfăptui acele acte care să corespundă cu virtutea și care s-o întărească.[206] Prin urmare, în antichitate, etica virtuții cuprinde elemente care țin și de etica datoriei prin faptul că se vorbea despre norme morale și despre valoarea motivației.

---

198 *Idem.,* p. 15.

199 *Idem.,* p. 10,11.

200 Tucidide către Pericle, scrie despre bărbați curajoși care au știut să-și facă *datoria* față de imperiul Atenei.

201 *Studiul datoriei.*

202 Visnjic, *The Invention of Duty,* p. 12.

203 Crisp, *Homeric Ethics*, p. 13

204 White, *Plato's Ethics*, p. 23,24.

205 *Idem.*, p. 41.

206 Gottlieb, *Aristotle's Ethics*, p. 49,50.

3.2.2.3. Elemente de etică a rezultatelor (a consecințelor)

În gândirea lui Homer, partea care-i revine cuiva (*μοίρα*) ține în mod special de voința zeilor.[207] Însă înainte de a vorbi despre pedeapsa sau răsplata zeilor, încălcarea unor norme are drept consecință simțămintele negative aferente, precum vinovăția, auto-blamarea, indignarea și resentimentul, dar și rușinea socială. În schimb, comportamentul virtuos atrage după sine onoarea publică.[208] Pentru majoritatea filosofilor din antichitate, rezultatul virtuții trebuie să fie fericirea. Socrate susține reciprocitatea și unitatea virtuților. Din punctul lui de vedere, acestea sunt inseparabile deoarece fiecare dintre ele este corespunzătoare cu ceea ce este bine și benefic.[209] De asemenea, el susține că între a dori să facem ce este bine sau să fim fericiți, *fericirea* (*εὐδαιμονία*) este ținta ultimă a individului.[210] De asemenea, pentru Aristotel, *εὐδαιμονία* reprezintă binele cel mai mare și ar trebui să constituie ținta ultimă a eforturilor umane.[211] Practic, rezultatul unei vieți virtuoase trebuie să fie unul bun, iar *εὐδαιμονία* poate reprezenta diferite forme de bine. Pentru epicurieni, aceasta poate avea forma de *ἡδονή* (plăcere care poate fi cinetică sau statică) sau de *ἀταραξία* (stare de calm la nivelul minții).[212] La cinici, *αὐτάρκεια* (*auto-suficiența* sau *mulțumirea de sine*) reprezenta expresia supremă a vieții și standardul necesar pentru fericire.[213] Stoicii vedeau fericirea (*εὐδαιμονία*) ca rezultat al trăirii în armonie cu natura, iar emoțiile bune (*εὐπάθείαι*) reflectau rezultatul interconectării individului cu societatea.[214] La sceptici, *ἀταραξία* exprimă libertatea de îngrijorare (calmul) ca urmare a reflectării asupra lucrurilor din natură și a atitudinii pe care cineva trebuie s-o aibă față de acestea[215]

---

207 Crisp, *Homeric Ethics*, p. 15.

208 *Idem.*, p. 13.

209 Terence, *The Development of Ethics.* p. 21.

210 *Idem.,* p. 22.

211 Gottlieb, *Aristotle's Ethics*, p. 46

212 Mitsis, *Epicurus: Freedom, Death, and Hedonism*, p. 89.

213 Gill, *Cynism and Stoicism*, p. 95.

214 *Idem.*, p. 107.

215 Bett, Richard, „Ancient Scepticism", în Crisp, Roger (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, (112-128), 2013, p. 114.

Pe baza celor observate, se poate deduce o altă dimensiune a eticii antice, și anume, caracterul teleologic al acesteia. Scopul urmărit în acțiunile întreprinse pentru întărirea virtuții se intersectează cu interesul pentru maximizarea rezultatului care este dat de nivelul de fericire (*εὐδαιμονία*). Aceasta îl vizează, în special, pe agentul etic, deoarece se ia în discuție mai puțin sau chiar deloc fericirea celorlalți.

Remarci preliminare:

Am conturat într-un mod succint o imagine de ansamblu asupra filosofiei moralei din perioada antică și am urmărit caracteristicile și modul în care anumite curente etice au căpătat formă și s-au manifestat. În antichitate, etica este despre valori și principii care reglementează standardele viețuirii umane în raport cu sinele, cu semenii, cu mediul înconjurător, dar și cu divinitatea. Un loc aparte l-a ocupat etica virtuții care, deși poate cuprinde aspecte diferite de la un precursor la altul, este centrată pe agentul etic, are un caracter puternic teleologic, dar surprinde și elemente de natură deontologică legate de motivație sau de nevoia de norme morale. Pe baza celor observate putem conchide următoarele caracteristici specifice:

1) Încă de pe vremea lui Homer, chestiunile de natură etică au în atenție elemente care țin de natura umană și de sensul vieții. Virtutea, dreptatea și simțământul rușinii ocupă un loc important în poemele homerice.
2) Etica lui Platon are în centru virtutea, dar el încearcă să răspundă și la întrebări legate de natura și de cauza unei acțiuni. De asemenea, acesta ia în discuție motivația acțiunii dintr-o perspectivă întreită a nevoilor umane și ține seama de rezultatul acțiunii. O viață împlinită este dată de dreptate, iar din această perspectivă este nevoie să se definească ce este binele.
3) Pentru Aristotel, *εὐδαιμονία* trebuie să reprezinte scopul ultim al eforturilor umane. Valoarea acțiunii este dată atât de motivație, cât și de modul în care aceasta slujește scopului ultim. Virtutea este rezultatul exercițiului practic și, odată dobândită, presupune echilibru și sincronizare la nivelul gândurilor și al emoțiilor într-o situație anume. Aceasta înseamnă

înțelepciune practică și implică motivația, focalizându-se pe acțiunea care aduce fericirea sau binele suprem pentru om.

4) Printre elementele de bază ale eticii epicuriene se enumeră: conceptul libertății de alegere, hedonismul, atomismul și nevoia de a construi într-un mod obiectiv un criteriu normativ care să facă distincție între plăcerile adevărate și cele false.[216]
5) Cinicii susțin virtutea ca scop ultim al vieții. Pentru ei, virtutea este o calitate a caracterului unei persoane care trăiește în armonie cu natura. Alte elemente ale eticii lor sunt: *αὐτάρκεια* (mulțumirea de sine), *πόνος* (cazna), *ἄσκησις* (exercițiul) și cosmopolitismul, în sensul că trebuie să existe o comunitate a lumii care să fie condusă după anumite principii similare propriilor concepții.[217]
6) Pentru stoici, virtutea este atât necesară, cât și suficientă pentru fericire.[218] Practic, virtutea este în sine binele unic. Împreună, virtuțile formează un sistem unit și interdependent, care reprezintă surplusuri ale fericirii. Ființele umane pot atinge perfecțiunea etică prin faptul că sunt capabile să facă distincția între bine și rău, iar motivația lor funcționează într-un mod holistic. În concepția stoică, studiul naturii trebuie să fie împletit cu rigoarea etică. Naturalismul stoic este dat de credința că principiile etice sunt, într-un anume fel, în armonie cu universul natural și, prin urmare, etica este compatibilă cu și consolidată de fizică (*φυσική*), teologia făcând parte cu precădere din acest domeniu.[219]
7) Scepticismul, deși nu a fost preocupat în primul rând de chestiuni de natură etică, surprinde, printre altele, teme precum: dreptatea, stabilirea scopului vieții (*τέλος*), libertatea și determinismul (sau opusul acestora), divinația și existența zeilor.[220]

---

[216] Mitsis, *Epicurus: Freedom, Death, and Hedonism*, p. 78, 90.
[217] Gill, *Cynism and Stoicism*, p. 95-97.
[218] *Idem.*, p. 99.
[219] *Idem.*, p. 107.
[220] Bett, *Ancient Scepticism,* p. 117.

***Tabelul 1** – Elemente etice de bază în diferite curente filosofice din antichitate*

Sisteme și curente etice	Perspective cu privire la			Elemente specifice	Repre-zentanți
	virtute	datorie	consecințe		
Etica lui Homer	**ἀρετή** [221] (virtute) - Virtuți importante: **ἀγαθός**[222] (bun/responsabil) **αἰδώς** [223] (respect) **τιμή**[224] (onoare) **δίκη**[225] (dreptate/ justețe) **ἔλεος**[226] (milă, compasiune)	**χρή**[227] (este necesar/ trebuie); - Sunt surprinse nevoia și importanța raportării la un cod moral.	- **μοίρα**[228] (partea care-i revine cuiva); - Pedeapsa sau răsplata zeilor; - Încălcarea unor norme generează simțămintele aferente;[229] - Rușine și onoare socială.	- **σώμα** [230] - **νοῦς** [231] - **ψυχή**[232] - **θυμός**[233]	Homer

[221] Virtutea este privită ca reputație morală. Există însă anumite calități care sunt privite ca virtuți: curajul, fidelitatea, gratitudinea, justețea, onestitatea, sârguința, răbdarea, inventivitatea, chibzuința și înțelepciunea.

[222] Cel bun, în sens de responsabilitate, este cel ce-și apără casa, în vreme de război sau de pace.

[223] Aἰδώς este văzut ca o virtute a respectului și este prețuit pentru menținerea corectitudinii comportamentale în practicile sociale legate prin onoare și prin obligație (Crisp, *Homeric Ethics*, p. 9).)

[224] Onoarea nu este doar o chestiune de atitudine față de alții, ci implică și lucruri materiale, precum prada de război sau răsplata pentru ceva greșit (Crisp, *Homeric Ethics*, p. 7).

[225] Zeus este sursa pentru *δίκη*.

[226] Aceasta apare ca o virtute universală în scrierile lui Homer (Crisp, Roger, *Homeric Ethics*, p. 16).

[227] Un cuvânt folosit deseori de către Homer și tradus de Lattimore, la un moment dat, astfel: *este datoria noastră* (Crisp, *Homeric Ethics*, p. 13).

[228] Parte dintr-un întreg; *soartă*, *destin*. *Soarta* sau *destinul* cuiva apar ca fiind independente de voința lui Zeus, deși Homer lasă să se înțeleagă faptul că acesta ar putea să le schimbe deoarece este în puterea lui să facă orice își dorește (Crisp, *Homeric Ethics*. p. 15).

[229] Sunt surprinse simțăminte de vină, de blamare, de indignare, resentimente, precum și nevoia de ispășire și de iertare (Crisp, *Homeric Ethics*, p. 13).

[230] Trup lipsit de viață, cadavru; nu există cuvânt pentru trup viu.

[231] Locul ideilor și al imaginilor la nivel mental. Are rolul de control asupra dorințelor, dar este folosit și pentru a reprezenta sinele.

[232] Puterea dătătoare de viață care părăsește persoana după ce moare.

[233] Forța motivatoare și emotivă, dar este folosit și pentru a reprezenta sinele.

Sisteme și curente etice	Perspective cu privire la			Elemente specifice	Repre-zentanți
	virtute	datorie	consecințe		
Etica lui Platon	**ἀρετή** [234] - bunătatea (concept central); - **δίκη**[235] - Patru virtuți comune: înțelepciunea, curajul, moderația, și dreptatea;[236] - Alte virtuți: evlavia, prietenia, frumusețea.	- Nevoia de norme și de valori;[237] - Nevoia de conformare față de idealul paradigmatic; - Nevoia de instruire și de motivație.[238]	- O trăsătură de caracter este o virtute doar dacă are efecte bune.[239] - Virtutea trebuie să aibă ca rezultat fericirea.[240]	- **πόλις** - **πολιτεία** - **ψυχή**[241] - **λόγος**[242] - strategia paradigma-tică,[243] func-ționează în zona determinării[244] și a cauzalită-ții.[245]	Platon

234 În concepția lui Platon, virtutea definește în mod particular sau în ansamblu binele / bunătatea. O virtute este, prin definiție, o trăsătură care face ca persoana ce o deține să fie bună (White, Nicholas, *Plato's Ethics*, p. 25).

235 Reprezintă echilibrul armoniei.

236 În *Republica IV*, sunt găsite aplicații ale celor patru virtuți atât în dreptul formelor de guvernare, cât și la indivizi (*ψυχαί*).

237 Norme și valori pentru indivizi, dar și pentru diferite tipuri de guvernare în societate (White, *Plato's Ethics*, p. 23, 24).

238 Este esențial ca ființele umane să fie motivate pentru a ținti spre ceea ce este bine (White, *Plato's Ethics*, p. 41).

239 White, *Plato's Ethics*, p. 25.

240 *Idem.*, p. 27.

241 Personalitate sau caracter.

242 Virtuțile sunt legate între ele și evaluate prin rațiune (*λόγος*).

243 Explicarea unui termen (de natură etică) constă în prezentarea condițiilor pentru aplicarea ideală a acestuia (White, *Plato's ethics*, p. 26).

244 Tipul de acțiune determină modul în care o virtute poate fi definită (White, *Plato's Ethics*, p. 27).

245 Definirea corespunzătoare a virtuții stabilește cum poate deveni cineva virtuos (White, *Plato's Ethics*, p. 27).

Sisteme și curente etice	Perspective cu privire la virtute	Perspective cu privire la datorie	Perspective cu privire la consecințe	Elemente specifice	Repre-zentanți
Etica lui Aristotel	**ἀρετή**[246] - virtuțile de caracter;[247] - virtuțile gândirii.[248]	- Nevoia de activități vituoase.[249]	**εὐδαιμονία**[250]	**ἐργον**[251] **ἓξις**[252] **προχαιρετική**[253] **λόγος**[254] **φρόνησϊς**[255]	Aristotel
Epicurienii	- virtuțile sunt instrumente pentru atingerea plăcerii și nu au valoare intrinsecă.[256]	- Motivația primară naturală; - nevoia de cunoaștere a unui set specific de adevăruri.	**ἡδονή**[257] **ἀταραξία**[258]	- ***libera voluntas***[259] - ***mens*** **- materialism** **- observații empirice**	Epicur Pythocles Solon Lucrețiu

[246] Virtutea are sensul de excelență.

[247] Cinci denumite (dreptatea, curajul, temperanța, generozitatea, mărinimia) și cinci nedenumite (descrise ca fiind cuprinse între: smerenie și irascibilitate; veridicitate și discriminare; plictiseală și bufonerie; spririt revendicativ și servilism; spirit prietenos și dezagreabil).

[248] Pe lângă cele trei de bază (îndemânarea, înțelegerea și cunoașterea), Aristotel are în vedere anumite tipuri de înțelepciune practică necesare în politică: deliberarea, corectitudinea decizională, comprehensiunea și capacitatea de a judeca cinstit și echitabil (Gottlieb, *Aristotle's Ethics*, p. 55). (fără virgulă / corectitudinea)

[249] Pe lângă virtute, sunt necesare faptele bune exterioare. Cineva poate deveni o persoană bună doar prin practică (Gottlieb, Paula, *Aristotle's Ethics*, p. 49, 50).

[250] Reprezintă binele cel mai mare și ar trebui să constituie ținta ultimă a eforturilor umane (Gottlieb, *Aristotle's Ethics*, p. 46).

[251] *῎Εργον* reprezintă argumentul funcției. Binele este aferent funcției unui lucru sau al unei ființe umane, dacă aceasta este folosită în mod corespunzător (Gottlieb, *Aristotle's Ethics*, p. 47).

[252] Dispoziția care se cere pentru a avea emoțiile potrivite în momentul corespunzător (Gottlieb, *Aristotle's Ethics*, p. 50).

[253] Dispoziția de caracter care implică o alegere (Gottlieb, *Aristotle's Ethics*, p. 51).

[254] Folosit cu referire la rațiune.

[255] Reprezintă înțelepciunea practică.

[256] Printre cele mai importante: prudența, curajul (lipsa fricii de moarte sau de zei) și temperanța.

[257] Plăcerea care poate fi cinetică sau statică.

[258] Starea corespunzătoare de calm la nivelul minții (Mitsis, *Epicurus: Freedom, Death, and Hedonism*, p. 89).

[259] Voința depinde de activitatea minții și este liberă doar în măsura în care mintea (*mens*) este liberă (Mitsis, *Epicurus: Freedom, Death, and Hedonism*, p. 78).

Sisteme și curente etice	Perspective cu privire la			Elemente specifice	Repre-zentanți
	virtute	datorie	consecințe		
Cinicii	Virtutea este dată de trăirea într-un acord armonios cu natura.	- **ἄσκησις**[260] - **πόνος**[261]	**αὐτάρκεια**[262]	- urmarea naturii - cosmopo-litismul	Antistene, Diogene, Crates, Hipparchia, Metrocle, Monimos, Onesicritos
Stoicii	- **ἀρετή**[263] - virtutea este atât necesară, cât și suficientă pentru fericire;[264] - Patru virtuți de bază: înțelepciunea, curajul, temperanța și dreptatea.	- **καθῆκον**[265] - acțiuni virtuoase.[266]	**εὐδαιμονία**[267] **εὐπάθειαι**[268]	- **φυσική;**[269] - Teologia este o subdiviziune a fizicii.[270]	Zenon, Chrysippus, Panaitios, Antipatros, Seneca, Epictet, Marc Aureliu
Scepticii	Scepticism moral: nu există valori obiective.	- nevoia de suspendare a judecății.	- **ἀταραξία**[271]	-***τέλος*** (stabilirea scopului vieții); - libertate și determinism; - divinație; - existența zeilor.	Pyrrhon de Elis, Arcesilaus, Timon din Phlius, Carneades de Cirene, Sextus Empiricus.

260 Exercițiu și instruire viguroasă.
261 Trudă, caznă.
262 Auto-suficiența reprezenta expresia supremă a vieții cinice și un standard antic necesar pentru fericire (Gill, *Cynism and Stoicism*, p. 95).
263 Virtuțile sunt înțelese ca un set coeziv și incluziv al unor dispoziții, care conferă plinătate și structură personalității și oferă baza pentru alte componente ale fericirii (Gill, *Cynism and Stoicism*, p. 101).
264 Gill, *Cynism and Stoicism*, p. 95.
265 O acțiune specifică fiecărei persoane, ce trebuie adusă la îndeplinire (Visnjic, *The Invention of Duty*, p. 1).
266 Agentul etic poate înfăptui acțiunile virtuoase ca fiind benefice atât pentru un un anumit individ sau pentru o comunitate mai mare, cât și pentru ceva mai înalt care să dureze și să facă viața virtuoasă și fericită (Gill, *Cynism and Stoicism*, p. 104).
267 Este rezultatul trăirii în armonie cu natura.
268 Emoțiile bune care reflectă rezultatul interconectării individului cu societatea (Gill, *Cynism and Stoicism*, p. 107).
269 Studiul relației dintre etică și studiul naturii.
270 Gill, *Cynism and Stoicism*, p. 108.
271 Exprimă libertatea de îngrijorare (calmul) ca urmare a reflectării asupra lucrurilor din natură și a atitudinii pe care cineva trebuie s-o aibă față de acestea (Bett, *Ancient Scepticism,* p. 114).)

Având conturat tabloul general asupra eticii din antichitate, putem consemna că, deși etica virtuții joacă un rol central, există elemente care sunt specifice atât datoriei, cât și consecințelor și că nicio teorie nu ființează exclusiv pe una dintre cele trei fațete etice.

Este important de precizat faptul că pentru lumea antică, dihotomia între *religios* și *etic* nu exista. Acest aspect trebuie să fie atribuit concepției moderne despre etică.[272] De exemplu, în antichitate, în lumea greco-romană, zeii aveau un rol foarte important. Nu numai că aceștia erau prezentați adesea ca fiind puternici și drepți și că trebuiau onorați și respectați, dar credința într-un zeu avea un rol esențial în formarea sistemului etic al unui grup de oameni sau al unui popor,[273] iar pietatea manifestată față de zei reflecta „o ordine a priorităților etice".[274]

Un alt aspect pe care trebuie să-l avem în vedere atunci când analizăm perspectiva modernă asupra eticii este cel legat de influența celor doi mari filosofi, Platon și Aristotel. În timp ce etica lui Aristotel este considerată mai umană și mai practică, influențând astfel filosofia morală modernă,[275] etica lui Platon este mai mult de natură mistică.[276] Pentru Platon, cea mai înaltă virtute pe care o poate obține cineva în viață este asemănarea cu Zeus. De asemenea, în perioada elenistică, Filon din Alexandria este influențat de gândirea filosofică elenistică și pentru prima dată apare noțiunea imitării lui Dumnezeu în literatura ebraică.[277]

Tot la fel, în lumea romană, pentru Seneca, asemănarea cu Zeus constituia partea centrală și indispensabilă a eticii sale,[278] însă din punctul său de vedere, a fi o persoană etică nu era posibil decât cu ajutorul divinității.[279] Cicero susținea că lipsa pietății și a credinței în zei avea ca rezultat deteriorarea morală a societății

---

[272] Shin, *Ethics in the Gospel of John*, p. 27.

[273] *Idem*., p. 27,28.

[274] Teresa Morgan, „Encyclopaedias of Virtue: Collections of Sayings and Stories about Wise Men in Greek," în *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance* (Jason König and Greg Woolf, eds; Cambridge University Press, Cambridge, (108–128), 2013, p. 116.

[275] Shin, *Ethics in the Gospel of John*, p. 28.

[276] *Ibid*.

[277] *Idem*., p. 31.

[278] *Idem*., p. 29.

[279] *Idem*., p. 30.

umane și astfel, în cele din urmă, distrugerea dreptății.[280] Zeii erau mai mult decât obiecte ale închinării. Raportarea la divinitate constituia un aspect important în etica antică.[281]

Deși se poate spune că etica greacă și mai ales cea de sorginte platonică a influențat gândirea iudaică cel târziu începând cu epoca elenistică, aspectele etice amintite mai sus au un caracter aparte în gândirea ebraică vechi-testamentară. Dumnezeu era sursa înțelepciunii[282] și a valorilor morale, iar de atitudinea pe care individul o manifesta față de El, depindea atât însușirea acestor valori, cât și motivația și consecințele alegerilor făcute (Deut. 5: 29). În gândirea ebraică, per ansamblu, religia și morala se contopesc și se întrepătrund una cu cealaltă în cadrul ideilor etice.[283] Valorile morale își aveau originea în Dumnezeu, iar transmiterea acestora din generație în generație era strict legată de prezența și autoritatea Sa (Gen. 18: 18- 19; 26: 5; Exod. 20:2-17; Deut. 6: 1- 9). În spatele Decalogului și al Legii, se afla autoritatea lui YHWH. Astfel, etica israelită a fost „modelată de credința yahwistă și determinată de caracterul lui Dumnezeu".[284]

3.2.3. Modele etice moderne și contemporane

Concepția modernă despre etică, aceea de a se ocupa de conduită doar în interiorul relațiilor umane,[285] este diferită de cea din antichitate și este redefinită mai ales din perspectiva elementelor de natură metafizică. Fără acestea nu s-ar putea discuta despre etică în societatea antică. În general, începând cu epoca modernă, se pot distinge trei moduri de abordare a eticii: 1) din punctul de vedere al datoriei, vizând ce ar trebui să facă cineva într-un anumit moment sau într-o anumită situație; 2) din punctul de vedere al rezultatului sau al consecințelor, urmărind maximizarea binelui pentru ființele umane și 3) din punctul de vedere al funcționării excelente a persoanei umane, urmărind dezvoltarea virtuților.[286]

[280] *Idem.*, p. 31.
[281] Shin, *Ethics in the Gospel of John*, p. 32.
[282] P. R. House, *Old Testament Theology*, InterVarsity Press, Downers Grove: IL, 1998, p. 434.
[283] Horst Dietrich Preuss, *Old Testament Theology*, Westminster John Knox Press, Louisville: KY, vol. 2, 1996, p. 188.
[284] *Idem.*, p. 188, 189.
[285] Idem., 31.
[286] Victor Lee Austin, *Christian Ethics. A Guide for the Perplexed*, Bloomsbury, London, 2012, p. 45.

Se constată astfel că, în ciuda diferențelor și a perspectivelor noi, sunt reluate câteva concepte etice care își au originea în sistemele etice antice discutate anterior.

Astfel, în studiul prezent, am considerat că este necesară o abordare a modelelor etice moderne și contemporane din cel puțin trei motive: 1) există trei modele etice de bază care înglobează, oarecum, principalele tendințe ale filosofiei morale din antichitate; 2) aceste modele își au ca sursă primară de inspirație elemente etice din antichitate, atât din zona filosofiei morale occidentale, cât și din Biblia ebraică;[287] 3) ne ajută să conturăm mai bine relevanța studiului prezent.

3.2.3.1. Etica datoriei

Deși conceptul de *datorie morală* este comun eticii contemporane, așa după cum am văzut deja, în filosofia antică greacă și în cea romană s-a dezvoltat o anumită teorie etică de natură deontologică.[288] Astfel, s-a pornit de la conceptul normativ de *καθῆκον*, tradus în latină cu *officium*, care prin Toma de Aquino a fost preluat în teologia creștină, ca apoi să devină mijlocul prin care au fost influențate teoriile filosofice moderne cu privire la datoria morală.

Totuși anumiți cercetători susțin că filosofia modernă progresistă se armonizează cu imaginea antichității, aceea de a fi liber de datoria morală,[289] deoarece *καθῆκον* a fost folosit pentru a desemna o acțiune care *corespunde* cu *ἀπάθεια*,[290] și nu una care cerea obligativitatea. Chiar și atunci când presupunea o obligație, nu era folosit pentru a desemna o datorie morală. Conceptul de *datorie morală* a fost introdus în perioada iluminismului, căpătând un sens aparte și răspândindu-se prin opera lui Immanuel Kant.[291] Acest concept se pare că nu ar fi fost cunoscut în lumea greco-romană. Pentru cei din antichitate, în

[287] Joncțiunea filosofie-teologie, făcută de Aquino, avea să influențeze nu numai perspectivele eticii în creștinism, ci și curentele filosofice ulterioare care au format adevărate modele de etică în modernism și în contemporaneitate, chiar dacă acestea sunt văzute, în general, ca sisteme etice pur seculare (vezi McCluskey, Colleen, „Thomism” în Roger Crisp, (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, (147-166), 2013.

[288] Visnjic, *The Invention of Duty*, p. ix.

[289] *Idem.*, p. 4.

[290] În timp ce *πάθη* sunt răspunsuri afective patologice, *απάθεια* reprezintă acele răspunsuri afective care sunt pe deplin naturale, fiind adevărate indiferent dacă sunt bune sau rele.

[291] Visnjic, *The Invention of Duty,* p. 1, 2.

general, nu ar fi existat un cadru pe baza căruia alegerile făcute să fie cerute, interzise sau permise din punct de vedere moral, ci sistemele etice aveau la bază virtutea. Întrebarea de bază ar fi fost: Cum poate cineva să trăiască o viață virtuoasă?[292] De fapt, stoicii îi socoteau pe cei care își îndeplineau în mod desăvârșit *καθῆκοντα*[293] ca trăind o viață în conformitate cu virtutea.[294]

Însă, așa după cum am putut observa, înainte ca stoicii să adopte conceptul de *καθῆκον*, cuvântul era folosit de obicei pentru a denota o cerință sau ceva ce era prescris printr-un decret, printr-o lege sau prin tradiție.[295] Astfel, cuvântul avea o utilizare normativă puternică atunci când a fost preluat de stoici.[296] De asemenea, verbul *καθῆκειν*, din care derivă substantivul *καθῆκον*, folosit în greaca pre-stoică, exprimă ceva ce este obligatoriu, prescris sau stabilit de o anumită autoritate.[297]

Un alt aspect semnificativ legat de etica datoriei este folosirea, pe lângă *καθῆκον*, a cuvântului *δέοντα* (datorie).[298] Chiar dacă s-a descoperit că încă din secolul al V-lea, î.Hr., se vorbește despre persoane care și-au îndeplinit datoria (*δέοντα*), abia începând cu secolul al XIX-lea, acest termen este folosit pentru crearea termenului *deontologie*.[299] Însă meritele pentru cel care a dezvoltat cel mai mult ideea de *datorie morală* îi revin, fără îndoială, lui Kant.

În mod tradițional, există patru concepții importante care ne ajută să înțelegem mai bine etica deontologică:[300] (1) mai degrabă, acordă prioritate pentru ceea ce este *drept* sau *corect*, decât pentru ceea ce este *bine* sau *bun*; (2) se concentrează pe datoriile sau pe obligațiile individului; (3) conține constrângeri colaterale[301] privind acțiunile care sunt permise individului; și (4) este centrată pe agent.

---

292 *Idem.*, p. 2.

293 Reprezintă pluralul de la καθῆκον (*acțiuni*, *fapte*).

294 Visnjic, Jack, *The Invention of Duty,* p. 3.

295 LXX folosește verbul καθῆκειν de cel puțin 10 ori în traducerea Vechiului Testament în propoziții care fac aluzie la norme, la legi sau la porunci (Visnjic, *The Invention of Duty,* p. 146).

296 Visnjic, *The Invention of Duty,* p. 5.

297 *Idem.*p. 15.

298 *Idem.* p. 10,11.

299 *Studiul datoriei.*

300 Nathan Wood, *Virtue Rediscovered. Deontology, Consequentialism, and Virtue Ethics in the Contemporary Moral Landscape*, Lexington Books, Lanham: MD, 2020, p. 43.

301 În limba engleză este folosită expresia *side-constraints*.

Din perspectiva datoriei, etica este legată strâns de motivația interioară a individului. Astfel, acțiunile a două persoane care fac același lucru, dar cu intenții diferite, cântăresc variat din punct de vedere moral. Cu toate acestea, corectitudinea unei acțiuni, deși întâlnită în interiorul unei persoane, nu poate fi în mod specific a acelei persoane. Corectitudinea acțiunii trebuie să fie de natură universală.[302] În timp ce pentru Kant, etica datoriei își are fundamentul în natura rațională a unei ființe umane, din punctul de vedere al eticii religioase, datoria este în general bazată pe faptul că, deși înzestrați cu rațiune și voință, oamenii sunt ființe create, iar imperativul moral, mai înainte de a se găsi în conștiința umană, este de la Dumnezeu.[303]

Privind lucrurile în mod obiectiv, se pot constata următoarele: 1) conceptul de etică a datoriei, în sine, nu este o chestiune care a apărut și s-a dezvoltat în modernism, ci încă din antichitate acesta este dezbătut printre filosofi și este observat în aspectele practice ale vieții; 2) etica deontologiei, punând accentul pe datorie, se concentrează, aproape în mod exclusiv, pe ceea ce face agentul etic și nu pe ceea ce este acesta din punctul de vedere al caracterului moral. Astfel, dihotomia produsă între a face și a fi nu ține seama de faptul că natura umană este influențată reciproc de cele două componente; 3) în timp ce etica datoriei țintește spre principii universal valabile, se ridică întrebări serioase cu privire la evaluarea motivației intrinseci. Toate acestea sugerează faptul că, deși acest sistem etic are plusurile sale, el are și limite și, ca atare, fie trebuie să cuprindă noi dimensiuni, fie nu trebuie să ne oprim la un singur model.

3.2.3.2. Etica consecințelor

Consecințialismul este una dintre cele mai influente și, în același timp, controversate dintre toate teoriile etice.[304] Chiar dacă se pare că nu este un termen la îndemână și atrăgător, *consecințialismul* a devenit indispensabil printre teoriile etice contemporane.[305] Un consecințialist este acea persoană care susține că

---

302 Austin, *Christian Ethics,* p. 46.

303 *Idem.,* p. 48, 49.

304 Driver, Julia, *Consequentialism*, Routledge, New York: NY, 2012, p. 2.

305 Avram Hiller și Leonard Kahn, „Consequentialism and Environmental Ethics”, în Hiller, Avram, et al., (eds.), *Consequentialism and Environmental Ethics*, Routledge, New York: NY, 2014, p. 3.)

acțiunea unui agent este corectă sau greșită în funcție de consecințele acestei acțiuni comparată cu valoarea consecințelor altor acțiuni pe care agentul ar putea să le efectueze.[306] Astfel, consecințele joacă un rol important în cadrul deciziilor morale.[307] Abordarea eticii din perspectiva rezultatelor sau a consecințelor prevede ca o persoană să acționeze astfel încât să aibă atenția îndreptată spre final, urmărind atingerea unui anumit scop.[308]

În mod tradițional, modelele consecințialiste au la bază o teorie de tip axiologic și o alta de tip deontic.[309] Teoria axiologică se concentrează pe ceea ce are valoare în mod intrinsec și trebuie promovat. Teoria deontică are în vedere modul în care acțiunile individului sunt legate de ceea ce trebuie promovat.[310]

Cea mai cunoscută formă a consecințialismului este utilitarianismul care prevede că anumite acțiuni sunt corecte sau obligatorii doar în măsura în care acestea promovează maximum de fericire sau starea de bine în lume. În caz contrar, ele sunt greșite. De asemenea, *utilitarianismul* urmărește principiul celei mai mari fericiri pentru cei mai mulți, având *utilitatea* ca fundament al moralei.[311]

Pentru a genera fericirea cea mai mare, este nevoie de un standard convingător de comensurare între două situații pentru a determina care curs al acțiunii este mai moral.[312] Deoarece nu există o formulă pentru a stabili care este cel mai bun rezultat, se consideră că numai cei care experimentează pot judeca sau pot stabili care fericire sau plăcere este mai mare.[313] În această ordine de idei, între propria fericire a unei persoane și cea a altora, utilitarianismul cere persoanei în cauză să fie strict imparțială, într-un mod dezinteresat și benevol.[314] La acest punct, utilitariștii văd în regula de aur a lui Isus din Nazaret „spiritul

---

306 Hiller și Kahn, *Consequentialism and Environmental Ethics,* p. 3.

307 Arthur F.Holmes, *Ethics. Approaching Moral Decisions*, ed. a II-a, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2007, p. 51

308 Austin, Victor Lee, *Christian Ethics.* p. 52.

309 Alastair Norcross, „Value Comparabilty”, în Douglas W. Portmore, (ed.), *The Oxford Handbook of Consequentialism*, Oxford University Press, New York: NY, 2020, p. 1.

310 *Ibid.*

311 Austin, *Christian Ethics*, p. 53.

312 *Idem.,* p. 54.

313 *Ibid.*

314 *Idem.,* p. 55.

complet al eticii utilității".[315] Astfel, cele două porunci ale Evangheliei, *tot ce doriți să vi se facă, să faceți voi* (semenilor voștri) și *să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți*, constituie „perfecțiunea ideală pentru moralitatea utilitariană".[316] De asemenea, elemente etice similare, de genul faptă-consecință, își găsesc corespondentul în literatura Vechiului Testament, ca de exemplu în Pentateuh (Lev. 19:18; Deut. 32:35) sau în scrierile sapiențiale (Prov. 17:13; 20:22; 24:29).

O altă formă a consecințialismului este reprezentată de etica situațională în cadrul căreia se susține că decizia morală este contextuală și depinde de un set de circumstanțe. Judecățile morale trebuie să fie făcute în contextul situației complete și toate caracteristicile normative ale situației trebuie văzute ca un întreg.[317]

Ca și în cazul utilitarist, cadrul decizional este unul de sorginte teleologică, cerând să se acționeze în modul cel mai iubitor cu putință cu scopul de „a maximiza armonia și de a reduce discordia sau pentru a îmbogăți existența umană".[318]

Etica situațională s-a dezvoltat în partea a doua a secolului al XX-lea ca obiecție atât față de absolutismul moral,[319] cât și față de relativismul moral.[320] Joseph Fletcher, promotorul eticii situaționale, și-a bazat teoria pe norma creștină a iubirii frățești care poate fi manifestată în mai multe moduri și în situații diferite.[321]

Odată cu dezvoltarea teoriei despre epistemologia virtuții în ultimele trei decade, etica situațională a devenit o provocare pentru etica virtuții. Situaționiștii susțin că majoritatea oamenilor nu posedă trăsături care să se asemene cu virtuțile așa cum au fost acestea concepute în mod tradițional, deoarece comportamentul, gândirea, trăirile emoționale și alegerile lor sunt influențate

---

315 *Ibid.*

316 *Ibid.*

317 Sandra B. Rosenthal, „Situation Ethics". *Encyclopedia Britannica*, 8 Jan. 2019, https://www.britannica.com/topic/situation-ethics.

318 *Ibid.*

319 Absolutismul moral susține că există principii morale universale care au autoritate obligatorie în toate circumstanțele.

320 Relativismul moral susține că nu există principii morale imuabile.

321 Rosenthal, *Situation Ethics*, 8 Jan. 2019.

foarte ușor de factori diferiți ai mediului de viață. Prin urmare, este aproape imposibil să se explice comportamentul uman în funcție de virtuți deoarece prea puțini ar fi virtuoși.[322]

Ca o replică la perspectiva lui Alfano, King[323] susține că încercările de a determina virtuțile intelectuale din punct de vedere conceptual și empiric sunt, totuși, în fază incipientă. Și chiar dacă situaționismul ar avea dreptate, aceasta nu afectează în mod automat potențialul unei virtuți[324] ca un program de cercetare regulat și informat din punct de vedere empiric. Ceea ce Alfano susține ca fiind cercetări empirice care dovedesc că virtuțile nu reprezintă diferite trăsături pe care oamenii le posedă,[325] în opinia lui King nu reprezintă decât o presupunere sau o ipoteză.[326] Factorii care influențează comportamentul sunt categoric diferiți de ceea ce noi numim virtute. De asemenea, virtuțile nu sunt simple abilități native, temperamente sau aptitudini, și nici nu presupun un singur set de zone de interes, iar anumite studii pot eșua în măsurarea virtuții.[327]

Având în atenție toate cele scrise în legătură cu acest model etic, putem remarca accentul pus pe calitatea rezultatului unei acțiuni, însă cine stabilește ce este bine pentru mine? Sau cum pot eu stabili ce este bine pentru alții? Prin urmare, natura deontică și cea axiologică a eticii consecințialiste este destul de relativ reprezentată, având un caracter destul de abstract. De asemenea, este neclar după care criterii putem stabili calitatea rezultatelor unei acțiuni. Din punctul de vedere al utilitarismului, este etic să evaluăm valoarea individului printr-un calcul numeric? Dacă nu există principii universal-valabile, atunci cum ar putea rezulta într-un tot unitar, ordonat și armonios multitudinea de situații în care se găsesc indivizii sau societățile? Ridicând toate aceste întrebări, subliniem faptul că nici acest model etic nu trebuie privit ca unul ideal, ci, mai

---

322 Alfano, Mark, ”Expanding the Situationist Challenge to Responsibilist Virtue Epistemology.” *Philosophical Quarterly 62*, *247* (223-249), 2012, p. 225.

323 Nathan L. King, „Responsibilist Virtue Epistemology: A Reply to the Situationist Challenge.” *Philosophical Quarterly 64*, no.255 (April 2014): 243-253, p. 251.

324 În cercetarea lui Alfano, este vorba despre responsabilitate.

325 Alfano, *Expanding the Situationist Challenge*, p. 245.

326 King, *Responsibilist Virtue Epistemology* p. 251.

327 *Idem.*, p. 252.

degrabă, ca unul care are nevoie de o ajustare, de o redimensionare sau de o conectivitate cu celelalte sisteme etice.

3.2.3.3. Etica virtuții[328]

Se consideră că teoria virtuții își are începuturile în filosofia greacă din antichitate,[329] însă în istoria relativ recentă a filosofiei morale se descoperă o creștere a interesului pentru etica virtuții începând cu a doua parte a secolului al XX-lea.[330] Această abordare a eticii are în atenție caracterul agentului moral. *Etica virtuții,* supranumită adesea *etica excelenței*, are în vedere modul în care cineva poate atinge excelența prin cultivarea virtuților morale.[331] O persoană este virtuoasă când manifestă dispoziția de a alege calea potrivită în diferite situații de viață. Dobândirea virtuților este rezultatul unui proces care presupune, pe de-o parte, ucenicie și practică, iar pe de altă parte, experiență intențională și interacțiune socială."[332]

Trăsăturile de caracter sunt definite, de obicei, de prezența sau de absența virtuților. Calitatea morală a unui agent etic este dată de acele trăsături bune de caracter. Cu alte cuvinte, atunci când vorbim despre etica virtuții, luăm în calcul tipul și natura acelor virtuți care determină caracterul moral al unei persoane.[333] De asemenea, trebuie să menționăm faptul că nu se poate face o demarcație clară între valorile religioase și cele morale sau între cele de natură estetică și cele de natură morală.[334]

Adams împarte virtuțile în două mari categorii: cele de ordin motivațional, care sunt definite de motivații,[335] și cele de ordin structural.[336] Însă această

[328] Acest subcapitol dezvoltă rezultatele cercetării din articolul scris pentru Jurnalul Libertății de Conștiință: Șchiopu-Constantin, Gheorghe, „Omul ca agent etic – nevoia de validare transcendentală a eticii virtuții (Iov 31 ca exemplu)". *Jurnalul Libertății de Conștiință*, *9*, *2*(393-407), 2021.

[329] Așa cum am văzut, a început cu Socrate și s-a dezvoltat odată cu Platon, Aristotel și filozofii stoici.

[330] Wood, *Virtue Rediscovered*, p. 1.

[331] Austin, *Christian Ethics*, p. 59.

[332] *Idem.*, p. 61.

[333] Robert Merrihew Adams, *A Theory of Virtue: Excellence in Being for the Good*, Oxford University Press, Oxford, 2006, p. 3.

[334] *Idem.*, p. 19.

[335] De exemplu, bunăvoința și caritatea.

[336] De exemplu, curajul, autocontrolul, răbdarea.

clasificare nu este exhaustivă. Se poate lua ca exemplu înțelepciunea practică și conștiinciozitatea, care pot fi văzute ca virtuți ce corespund unor obligații pe care cineva le are față de anumite persoane.[337]

Un aspect important, legat de etica virtuții, este cel al corespondenței dintre valorile contemporane și ceea ce este numit *virtute* în antichitate. De asemenea, este important de stabilit în ce măsură aceste valori sunt aplicabile în contextul unui text antic. Pentru a rezolva aceste probleme nu este suficientă doar o listă de trăsături care să fie clasificate ca virtuți, ci este nevoie de o definire cât mai precisă a acestora.

Deoarece etica virtuții trebuie să evidențieze caracterul, o privire de ansamblu contemporană descoperă doar diferențe de nuanțări și nu de fond, cu privire la ceea ce este definit ca virtute în antichitate.[338] Chiar așa stând lucrurile, trebuie urmărit în ce măsură conceptul sau semantica unor cuvinte pot fi echivalente ca înțeles. Astfel, în urma analizei exegetice a textului din Iov 31, vom putea stabili în ce măsură valori contemporane precum loialitatea, autenticitatea, integritatea, onestitatea și altruismul corespund virtuților întâlnite în pasajul biblic.

Loialitatea

Rutgers și Yang,[339] în urma unei analize a conceptului de loialitate, observă nu mai puțin de 32 de termeni diferiți pentru a descrie caracteristicile loialității.[340] Ei au ajuns la concluzia că loialitatea este un angajament ferm față de o cauză sau față de un obiect. Într-un mod mai elaborat, loialitatea reprezintă aderarea sau devotamentul fidel al unui agent etic față de o cauză sau de un obiect, ce rezistă în timp, chiar în caz de adversitate, raportându-se la alte cauze sau obiecte ca

[337] Adams, *A Theory of Virtue,* pp. 33, 34.

[338] Christopher Miles Coope, „Modern Virtue Ethics", în Timothy Chappell, (ed.), *Values and Virtues. Aristotelianism in Contemporary Ethics*, Clarendon Press, Oxford, (20-52), 2006, p. 32.

[339] Mark R.Rutgers și L.Yang, 2019. „Virtue or Vice: The Nature of Loyalty." *Public Integrity* 21, *4*(394-405), 2019, p. 395–396.

[340] În limba engleză, acești termeni sunt: allegiance, attachment, broadmindedness, commitment, constancy, courage, duty/dutifulness, endurance, ethics, fidelity, friendship, honesty, honor, identity, integrity, love, loyalty, moral/morality, obedience, obligation, partiality, partisanship, permanence, promise, reciprocity, reliability, responsibility, role conceptions, security, self-respect, (social)recognition, trust(worthiness).

fiind inferioare sau inegale.[341] În acest context, în funcție de cauza sau obiectul spre care este direcționată fidelitatea, s-au distins trei tipuri de loialitate: egoistă, socială și principială.

Loialitatea de tip egoist are ca obiect anumite bunuri, produse și servicii și urmărește un anumit câștig sau o răsplată imediată ce izvorăște dintr-un interes personal. Acest tip de loialitate fie este imoral, fie este plasat într-un context care nu are de-a face cu moralitatea.[342]

Loialitatea de tip social se concentrează asupra ființelor umane ca persoane sau grupuri: familie, prieteni, colegi etc. Spre deosebire de cea egoistă, loialitatea socială nu este condiționată de o posibilă răsplată în viitor, ci este văzută ca o trăsătură de caracter independentă de observația altora, fiind puternic întipărită în comportamentul unei persoane.[343] Deși poate fi selectivă sau discriminatorie în natura ei, loialitatea socială se concentrează, în primul rând, pe relațiile interumane și diferențiază indivizii în funcție de disponibilitatea acestora de a face sacrificii, de a-i susține și de a-i proteja pe semeni.[344]

În privința loialității principiale, aceasta are de-a face cu idei și cu idealuri și se concentrează asupra integrității unei persoane, fiind construită ca virtute morală.[345] Prin urmare, loialitatea este bună în măsura în care principiile morale nu sunt încălcate.[346] Din perspectiva teoriilor etice, loialitatea, ca virtute morală, se regăsește în mod special în cadrul consecințialismului kantian, unde imparțialitatea și universalitatea se află în inima moralei.[347]

Autenticitatea

Varga[348] contextualizează conceptul de autenticitate într-un cadru teoretic de tip *Gesellschaftskritik*,[349] prezentându-l ca pe o manifestare a autonomiei.[350]

---

341 Mark R.Rutgers și L.Yang, *Virtue or Vice*, p. 396-397.

342 *Idem.*, p. 397-398.

343 *Idem.*, p. 398.

344 *Ibid.*

345 B. Gert, „Loyalty and morality”, în S. Levinson, J. Parker, și P. Woodruff, (Eds.), *Loyalty*. New York, NY: New York University Press, 2013, pp. 8,10.

346 *Idem.*, p.19.

347 *Idem.*, p. 9.

348 Varga, Somogy, *Authenticity as an Ethical Ideal*, Routledge, New York: NY, 2012, p. 6.

349 *Critică socială.*

350 *The practice of autonomy* sau *the practice of the self.*

Practic, din punctul său de vedere, conceptul de autenticitate este definit prin contrastarea *sincerității* cu *autonomia*.[351] Pentru aceasta, este necesar să observăm parametrii caracteristici ai celor două noțiuni.

Sinceritatea este definită ca o stare sau ca o calitate a sinelui ce a apărut ca element nou în istoria vieții morale a Europei, iar influența gândirii iudeo-creștine a avut un rol esențial în această privință.[352] Kant, de exemplu, scrie despre virtutea sincerității pornind de la cartea lui Iov. Din punctul lui de vedere, virtutea de bază a lui Iov este sinceritatea și nu răbdarea în suferință.[353] De asemenea, Varga[354] vede idealul moral al sincerității ca pe o parte integrantă importantă a autenticității contemporane. Astfel, din perspectiva sa, sinceritatea este, în esență, o virtute de natură socială și mai puțin una de natură strict personală. Ca sens, sinceritatea este legată puternic de onestitate deoarece descoperă sinele în manifestarea lui exterioară, în cadrul contextului social, și poate fi verificată prin corespondența dintre acțiunile publice ale persoanei și declarațiile sale publice.[355] În context religios, pentru examinarea sincerității, contează atât expresia comportamentală vizibilă, cât și introspecția privind motivele, intențiile și conștiința.[356]

În modernism, atât autenticitatea, cât și autonomia se opun noțiunii de dreptate din era premodernă, aceasta fiind justificată prin recurgerea la o autoritate mai înaltă precum Dumnezeu, regele sau anumite zeități.[357] Din punct de vedere etic, ambele concepte își derivă normativitatea principiilor din faptul că persoana are capacitatea de a urma o normă morală autoimpusă. Acest fapt stabilește o anumită legătură între autenticitate și autonomie, reprezentând responsabilitatea individului privind alegerea unui curs al acțiunii, indiferent de

351 Varga, Somogy, *Authenticity as an Ethical Ideal*, p. 13.

352 Trilling, Lionel, *Sincerity and Authenticity*. Harvard University Press, Cambridge, 1972, p. 2.

353 Sari Kivistö și Sami Pihlström, „Kantian Anti-Theodicy and Job's Sincerity". *Philosophy and Literature, 40*, *2*(347-365), 2016, p. 354.

354 Somogy, *Authenticity as an Ethical Ideal*, p.15.

355 *Idem.*, p. 16.

356 *Idem.*, p. 17.

357 Alessandro Ferrara, *Modernity and Authenticity: A Study of the Social and Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau*. Sunny Press, Albany: NY, 1993, p. 89.

temeiul sau de tipul raționalității care i-a inspirat alegerea.[358] Pentru Kant, normele formate de principii constituie binele voinței morale. În opoziție cu aceasta, într-o etică a autenticității, importanța este atribuită recunoașterii impulsurilor care ne sustrag de la principiile universale.[359]

Menke susține că idealul modern al autenticității, în care individul caută o *viață bună* ca expresie a propriei identități, intră în coliziune cu ideea autonomiei interpretată din punct de vedere normativ. Astfel, modernitatea este împărțită cu privire la cele două orientări, iar aceasta constituie așa numita tragedie a moralității (*Tragödie der Sittlichkeit*). [360]

Varga[361] consideră că autenticitatea este mai mult decât o dezbatere filosofică în domeniul eticii sau moralei. Aceasta reprezintă un ideal ubicuu și un mod de conceptualizare a manifestării sinelui care își propune să realizeze o viață bună.[362] Prin urmare, în postmodernism, autenticitatea reprezintă un ideal etic universal, care emerge dintr-o exprimare a sincerității și a autonomiei individuale prin alegeri ce urmăresc binele persoanei. Acest fapt presupune integrarea eforturilor într-un întreg și realizarea unei cunoașteri complexe a responsabilităților din partea cuiva. Deoarece autenticitatea este văzută ca o virtute inerent-socială,[363] se așteaptă o idealizare a acesteia în societățile democratice. Cu toate acestea, autenticitatea era considerată una dintre cele mai mari virtuți în timpurile antichității.[364]

Integritatea

Din perspectivă contemporană, integritatea înseamnă mai mult decât conceptul de onestitate. Aceasta înseamnă a face ceea ce este corect indiferent de

---

[358] Alessandro Ferrara, *Reflective Authenticity. Rethinking the project of modernity*. Routledge, London, 2002, p. 5.

[359] Somogy, *Authenticity as an Ethical Ideal*, p. 18.

[360] Un termen pe care Menke îl împrumută de la Hegel (Christoph Menke, *Tragödie im Sittlichen: Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995, p. 93).

[361] Somogy, *Authenticity as an Ethical Ideal*, p. 158.

[362] Sau: *stare de bine*, *satisfacție*, *împlinire*.

[363] Somogy, *Authenticity as an Ethical Ideal*, p. 162.

[364] A fi autentic față de cineva era cea mai mare virtute pentru Epictet sau pentru Socrate, dar și pentru chinezul antic (Ulrich Steinvorth, *Pride and Authenticity*, Springer Nature, Hamburg, 2016, p. 43).

circumstanțe sau de inconveniențe[365] și a fi demn de încredere și principial.[366] Pentru a defini virtutea integrității, au fost făcute mai multe demersuri în încercarea de a se ajunge la un consens. Astfel, s-a creat un cadru conceptual format din următoarele cinci elemente:[367] coerență, identitate practică, virtute socială, echitabilitate[368] și acuratețe obiectivă.

Din perspectiva conceptului de *coerență*, virtutea integrității este văzută ca o relație formală consistentă între părțile componente ale unei persoane, care se manifestă în termenii armoniei, într-un mod intact și nedivizat, făcând ca individul să aibă dorința de a acționa plenar[369] în diferite situații.[370]

În ceea ce privește *identitatea practică a integrității*, aceasta înseamnă a avea un caracter bazat pe anumite angajamente fundamentale ce oferă un sens scopului de a trăi și semnificație vieții, incluzând atât aspectele practice, cât și valorile și principiile individului.[371]

Spre deosebire de identitatea practică a integrității care este înțeleasă ca o virtute personală ce presupune, în primul rând, menținerea unei relații corespunzătoare cu cineva anume, *integritatea ca virtute socială*, pe lângă cel mai bun discernământ al individului, vizează validarea din punct de vedere social a ceea ce este bine ca el să facă.[372]

Integritatea ca responsabilitate are de-a face cu o abordare în care cineva nu trebuie neapărat să aibă valori corecte în mod obiectiv, ci este suficient ca acestea să fie rezonabile. Deși pot exista standarde obiective, contează ceea ce consideră cineva a fi rezonabil. Dintr-o altă perspectivă, integritatea este dată de ceea ce consideră un anumit observator sau un grup de observatori a fi rezonabil.[373]

---

[365] William A. Cohen, *Heroic Leadership. Leading with Integrity and Honor*, Jossey-Bass, San Francisco: CA, 2010, p. 11.

[366] *Idem.,* p. 20.

[367] Christian M. Miller, și Ryan West, (eds), *Integrity, Honesty, and Truth Seeking*, Oxford University Press, New York: NY, 2020, pp. xviii-xxiii.

[368] Cu sensul de *justețe*.

[369] Cu toată inima, cu toată convingerea.

[370] Christian M. Miller și Ryan West, *Integrity, Honesty, and Truth Seeking,* pp. xviii-xix.

[371] *Idem.,* p. xx.

[372] *Idem.,* p. xxi.

[373] *Idem.,* p. xxii.

Integritatea ca acuratețe obiectivă cere ca implicarea cuiva să fie corectă din punct de vedere obiectiv, atât în pretențiile sale morale, cât și în presupozițiile sale empirice.[374] Prin urmare, din această perspectivă, integritatea este corespondența obiectivă dintre concepțiile cuiva despre ce înseamnă să fie moral și modul în care le pune în practică.

Încercând să ofere una dintre cele mai promițătoare perspective asupra integrității, Scherkoske propune o abordare centrată pe judecată[375] în care nu ar trebui să ne limităm la chestiuni legate de ce să facem și cum să facem, ci este util să înțelegem integritatea în termenii responsabilității epistemice și ai adevărului.[376] Perspectiva integrității centrată pe judecată cere ca această virtute să implice nu numai un set complex de prim rang de dispoziții și caracteristici ale responsabilității epistemice, ci și o înțelegere *meta-cognitivă*, mai mult sau mai puțin reflexivă, cu privire la fiabilitatea judecății cuiva în domenii specifice.[377] Prin urmare, Scherkoske consideră că integritatea, privită din această perspectivă, nu este o manifestare *brută* a fidelității față de sine, față de identitatea proprie sau față de ceea se consideră a fi valoros, ci aceasta izvorăște din *adevăr*. Adevărul trebuie să fie normativ pentru judecata unei persoane. Deoarece judecata cea mai bună a unei persoane nu poate fi autoritativă pentru gândirea sau acțiunile ei, aceasta trebuie să fie ancorată în acele căi demne de încredere din punct de vedere epistemologic.[378]

În consecință, integritatea este o virtute epistemică foarte complexă, care din punct de vedere constitutiv este orientată spre adevăr, iar această orientare este indispensabilă în ceea ce privește preocuparea noastră pentru o acțiune corectă și un comportament bun.[379] Astfel, abordarea lui Scherkoske asupra integrității trece dincolo de *intuițiile pre-teoretice* ale persoanei, invocând nevoia unei definiri a integrității din perspectiva *adevărului și a veracității*, legătura

[374] *Idem.*, p. xxiii.
[375] Expresia în engleză este *the judgment-centered approach*.
[376] Greg Scherkoske, *To Thine Own Self Be True? Integrity and Concern for Truth*, p. 23.
[377] *Idem.*, p. 27.
[378] *Idem.*, p. 29.
[379] *Idem.*, p. 31, 32.

dintre integritate, caracterul moral și un comportament corect fiind mediată de agentul epistemologic.[380]

Scherkoske recunoaște că această perspectivă își are limitele ei, însă reușește să transmită faptul că integritatea este mai mult decât o virtute în ea însăși și că, pentru a o defini, este nevoie de meta-cunoaștere.

Chiar dacă din punctul de vedere al filosofiei etice se susține că există mai multe sensuri ale integrității, în prezent sunt identificate trei dintre cele mai reprezentative:[381] 1) statornicia,[382] 2) mâini curate,[383] și 3) starea de a fi intact.[384]

Statornicia cuprinde atât o componentă deliberativă, cât și una activă. Cea deliberativă presupune un anumit grad de reflecție. O persoană integră adoptă valori nu numai pentru că grupul ei o face, ci pentru că a reflectat asupra lor și în mod conștient le-a adoptat ca fiind propriile valori, fiind capabilă să-și susțină motivele care stau în spatele alegerilor făcute.[385] De asemenea, integritatea ca statornicie presupune consecvență în practică, ceea ce înseamnă că o persoană acționează în concordanță cu propriile valori de-a lungul vieții.[386]

Integritatea din perspectiva „mâinilor curate" înseamnă a nu fi complice cu alții la o acțiune greșită. Persoana cu un caracter integru nu se vinde pe sine,[387] nu face comerț ieftin cu propriile sale convingeri „pentru câștig, statut, răsplată, aprobare sau pentru a scăpa de pedeapsă, de pierderea statutului sau de dezaprobare".[388]

Cel de-al treilea sens al integrității, acela de formă intactă, împărtășește aceeași etimologie dată de cuvintele care derivă din latinescul *integrare*[389] și transmite ideea de *întreg*.[390] Deși este un cuvânt care se poate folosi pentru a

---

380 *Idem.*, p. 32.

381 Green, *The Legal Enforcement of Integrity,* p. 37.

381 Scherkoske, *To Thine Own Self Be True? Integrity and Concern for Truth*, p. 27.)

382 *Steadfastness*, cu sensul de fermitate, imuabilitate, statornicie.

383 *Clean hands*, cu sensul de nevinovăție, de motivații și intenții curate.

384 *Intactness*, cu sensul de a păstra intact, întreg, de a fi compact.

385 Green, *The Legal Enforcement of Integrity*, p. 37, 38.

386 *Idem.*, p. 38.

387 *Ibid.*

388 Cheshire Calhoun, „Standing for Something". *Journal of Philosophy 92* (235– 260), 1995, p. 250

389 Ca de exemplu, *integer*, *integral* și *integrate*. (Dacă sunt în engleză, în loc de ca de exemplu, spune: În engleză, integer, integral și integrate.)

390 Green, *The Legal Enforcement of Integrity*, p. 39.

descrie o calitate fizică, artistică sau ideatică, în chestiuni de moralitate acesta surprinde caracterul unei persoane în ansamblul lui, definind armonia dintre a fi și a face din punct de vedere moral.

Onestitatea

În contemporaneitate se consideră că există cel puțin cinci feluri de comportamente care sunt incompatibile cu onestitatea: minciuna, furtul, înșelătoria, nerespectarea promisiunii și inducerea în eroare. Pe de altă parte, o persoană onestă este cea care acționează prin excelență[391] în cele cinci arii ale vieții morale, spunând adevărul, respectând proprietatea celuilalt, acționând în conformitate cu ceea ce este corect, fiind fidelă cuvântului dat și manifestând franchețe și sinceritate.[392]

Roberts și West,[393] pornind de la etimologia cuvântului *onestitate*, constată o puternică legătură între acest cuvânt și *onoare*. Onestitatea înseamnă „tot ceea ce este vrednic de onoare".[394] Cele cinci caracteristici ale onestității sugerate de Miller[395] sunt împărțite de Roberts și West în două categorii: veridicitate și dreptate.[396] Astfel, din punctul de vedere al celor doi,[397] a acționa într-un mod onest și sincer[398] înseamnă veridicitate. *Păstrarea promisiunii* reprezintă o formă de veridicitate, dar de asemenea și o formă de dreptate. *Respectarea proprietății* și *conformarea după reguli* sunt forme ale dreptății care pot implica, de la o situație la alta, veridicitatea.

---

391 *Excelența* este un termen folosit de Miller și West pentru a exprima nu doar comportamentul exterior, ci și motivația virtuoasă sau alți factori externi (Miller și West, *Integrity, Honesty, and Truth Seeking,* p. xxiv).

392 Miller și West, *Integrity, Honesty, and Truth Seeking*, p. xxiv.

393 Roberts și West, *The Virtue of Honesty*. A Conceptual Exploration", p. 98.)

394 *Ibid*.

395 Miller consideră că, în limbajul contemporan, onestitatea poate fi privită din perspectiva veridicității, a respectului față de proprietate, a conformității depline, a fidelității față de promisiune și a sincerității, ca raportare la ceea ce este corect sau drept (Christian B. Miller, Honesty, în Walter Sinnott-Armstrong și Christian B. Miller, *Moral Psychology 5* (2017), p. 239-240.)

396 Roberts și West, *The Virtue of Honesty*, p. 98.

397 *Idem.*, 99, 100.

398 În limba engleză, cei doi folosesc cuvântul *forthrightness* care reprezintă acea calitate a cuiva de fi onest și simplu în atitudine și în vorbire; candoare, franchețe.)

În cadrul onestității, veridicitatea[399] și dreptatea[400] sunt văzute ca *parteneri intimi,*[401] iar adevărul ca fiind legătura ce ține strâns cele două virtuți laolaltă în existența și în manifestarea unui comportament onest. În acest context, se poate vorbi despre cele două virtuți ale adevărului, și anume, sinceritatea și acuratețea.[402] Deși pare că veridicitatea se aplică mai mult sincerității decât acurateței, totuși adevărul este esențial în privința amândurora.

Nu se poate vorbi despre veridicitate fără să luăm în calcul adevărul. Pentru modernitate, adevărul reprezenta doar ceea ce se putea dovedi științific, iar pentru postmodernism, nu există o realitate care să fie definită ca un adevăr obiectiv. Consecințele unei asemenea perspective, date de relativism și de scepticism, se pot observa într-o stagnare a creșterii intelectuale în cultura populară,[403] ajungându-se nu numai la respingerea autorității adevărului, ci la o stare de opoziție și de ignorare totală față de acesta.[404] Adevărul este dat nu numai de cum arată realitatea, ci și de legătura cu capacitatea de pătrundere a subiecților, prin intermediul credinței, al pretenției sau al percepției cuiva.[405] Adevărul capătă valoare pentru cineva din perspectiva unei relații epistemice cu realitatea.[406]

Veridicitatea ca dimensiune a onestității

Veridicitatea poate fi definită ca dragostea cuiva pentru adevăr în contextul comunicării și are de-a face cu transmiterea adevărului altor persoane.[407] Pentru aceasta, Roberts și West[408] susțin că veridicitatea înseamnă *o grijă circumspectă*

---

[399] *Truthfulness*.

[400] *Justice*.

[401] Roberts și West, *The Virtue of Honesty*, p. 100.

[402] Bernard Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton University Press, Princeton: NJ, 2002, p. 84-148.

[403] Philip E. Dow, „Developing Truth Seekers", în Miller și West, *Integrity, Honesty, and Truth Seeking*, p. 296.

[404] Harry G. Frankfurt, *On Bullshit*. Princeton University Press, Princeton: NJ, 2005, p. 60, 61.

[405] Robert și West, *The Virtue of Honesty*, p. 103.

[406] *Idem.*, p. 104.

[407] *Idem.*, p. 106.

[408] *Ibid.*

pentru adevăr în comunicare,[409] ceea ce presupune *o sensibilitate emoțională pentru valorile adevărului*.[410]

Grija circumspectă pentru adevăr înseamnă *a fi pentru* sau *în favoarea lui*. După cum Adams[411] se referă la atitudinea pe care cineva trebuie s-o adopte față de *bine*, tot la fel Roberts și West[412] susțin că *a fi pentru* adevăr înseamnă să-l iubești, să-ți placă, să-l respecți, să-l vrei, să-l dorești, să-l apreciezi, să gândești la superlativ despre el, să vorbești în favoarea lui, să stai în mod înțelept de partea lui, să acționezi pentru a-l promova și pentru a-l apăra.

În ceea ce privește *sensibilitatea emoțională pentru valorile adevărului*, aceasta presupune *o afirmare afectivă a adevărului*, atât în viața celui ce-l spune, cât și în a celui ce-l primește.[413] Faptul că valorile adevărului sunt valori ale vieții, sugerează că în profunzimea ei, virtutea onestității este strâns legată de alte virtuți precum purtarea de grijă, compasiunea, dreptatea, generozitatea și prietenia.[414] Veridicitatea onestității este dependentă de aceste virtuți și formează împreună un caracter virtuos.[415]

De asemenea, Roberts și West[416] consideră că motivația este crucială pentru virtutea onestității. În acest context, cu cât cineva este mai umil, cu atât motivațiile sale sunt mai oneste. Practic, o abordare narcisistă conferă o motivație ce poate bloca grija persoanei pentru adevăr.[417] În opoziție cu virtutea umilinței stau viciile mândriei: trufia, vanitatea, dominarea, invidia, rasismul etc.[418] Toate acestea ar determina pe cineva să spună minciuni sau adevăruri – dar din motive greșite – având dorința de a-l doborî și de a-l domina pe cel pe care-l invidiază sau îl urăște. În schimb, umilința susține onestitatea, îl eliberează pe posesor,

---

409 Sau, *o dragoste și o grijă inteligentă pentru adevăr în contextul comunicării* (Roberts și West, *The Virtue of Honesty*, p. 107.

410 Sau, acea dispoziție de a pătrunde cu sensibilitate emoțională situațiile în care comunicarea veridică este cerută sau este realizată (Roberts și West, *The Virtue of Honesty,* p. 107.

411 Adams, *A Theory of Virtue*, p. 15-16.

412 Roberts și West, *The Virtue of Honesty*, p. 106.

413 *Idem.*, p. 108.

414 *Idem.*, p. 109.

415 *Idem.*, p. 109, 111.

416 *Idem.*, p. 111.

417 *Idem.*, p. 114.

418 *Ibid.*

ajutându-l să se dedice adevărului și dreptății. Cu cât mai curată este onestitatea cuiva, cu atât mai deplină este umilința sa.[419]

O altă dimensiune a valorilor adevărului, în contextul discuției despre onestitate, este cea legată de controlul pasiunilor. Pentru Roberts și West, capacitatea de control, de evaluare și de administrare a pasiunilor interioare înseamnă ca cineva să se angajeze într-o *acțiune de rezistență* față de acele impulsuri adverse.[420] Impulsurile izvorâte din vanitate, din lăcomie sau din teama de a sta de partea adevărului, trebuie conștientizate și ținute sub control prin puterea voinței. Autocontrolul sau stăpânirea de sine înseamnă o biruință prin care adevărul este exemplificat.[421]

Astfel, având în vedere toate ideile discutate în cadrul acestui subcapitol, veridicitatea onestității este dată de trei tipuri de virtuți: virtutea grijii față de nevoile semenilor, virtutea umilinței și virtutea autocontrolului.

Dreptatea ca dimensiune a onestității

Privită din perspectiva dreptății, onestitatea presupune respectarea proprietății altuia, păstrarea angajamentelor făcute și conformarea față de normele constitutive. Fiecare dintre aceste tipuri de dreptate este legat, într-un anume fel, de veridicitate.[422]

Conceptul de dreptate este întâlnit în diferite situații relaționale, dar și în contexte oficiale din cadrul unor instituții sau instanțe judecătorești. Din punctul de vedere al eticii virtuții, se pune în discuție ce înseamnă *să fii drept ca persoană*.[423] Mai precis, virtutea dreptății înseamnă „să-ți pese în mod inteligent de dreptatea obiectivă", unde a-ți păsa înseamnă „o dispoziție profundă [pentru dreptate], iar *în mod inteligent* înseamnă înțelegerea variilor considerații pe baza cărora ființele umane au parte de lucruri bune sau de lucruri rele, și de a avea o bună judecată în privința poziției lor relative manifestată în diferite situații".[424] În

419 *Idem.*, p. 115.
420 *Idem.*, p. 116.
421 *Idem.*, p. 117.
422 *Idem.*, p. 120.
423 *Idem.*, p. 108.
424 *Ibid.*

acest sens, dreptatea este o chestiune care se aplică nu în mod arbitrar și rece, ci într-un cadru de bunăvoință și de compasiune.[425]

Altruismul

În subcapitolul precedent, am observat că un caracter se dezvoltă armonios la nivel holistic doar în măsura în care virtuțile morale sunt complementare și interdependente. Deși am subliniat faptul că virtutea onestității este strâns legată de virtuți precum purtarea de grijă, compasiunea, dreptatea, generozitatea și prietenia,[426] în acest subcapitol vom pune accentul pe altruism în contextul perspectivelor contemporane asupra acestei virtuți, pentru a observa dacă există și alte corespondențe filosofico-etice între conceptul actual și cel din antichitate.

Altruismul[427] înseamnă a-l privi pe celălalt cu bunăvoință, iar aceasta implică orice motivație care are ca finalitate binele sau starea de bine pentru una sau mai multe persoane, altele decât propria persoană.[428] Practic, altruismul se referă, pe de-o parte, la datoria pe care cineva o are față de semenii săi, ca punct central al moralității, iar, pe de altă parte, la motivele celor care urmăresc binele altora.[429] De asemenea, ca virtute, altruismul este prezentat în termenii *excelenței*[430] deoarece acesta implică sacrificiul, nu în sensul distrugerii, al sacrificării, ci în sensul oferiri, al renunțării de bună voie. Altruismul înseamnă a dărui, iar darul oferit trebuie să fie *excelent*. Pentru aceasta, dătătorul trebuie să fie *excelent*, deoarece dătătorul devine el însuși darul oferit.[431] În aceste condiții, motivația altruistă trece dincolo de a-i dori cuiva binele, devenind *excelentă* prin următoarele căi:[432]

---

[425] *Ibid.*
[426] *Idem.*, p. 109.
[427] Un cuvânt care derivă din latinescul *alter* (altul, celălalt).
[428] Adams, *A Theory of Virtue*, p. 65.
[429] Jonathan Seglow, (ed.), *The Ethics of Altruism*, Frank Cass Publishers, Portland: OR, 2004, p. 2.
[430] În concepția lui Adams, a spune că ceva este *excelent* înseamnă un fel de bine intrinsec și non-instrumental care îl face să fie un obiect al onoarei, al iubirii, al admirației sau chiar al închinării. Totuși principalul avantaj al altruismului este dat de valoarea lui instrumentală în îmbunătățirea vieții altor ființe umane (Adams, *A Theory of Virtue*, p. 65).
[431] Adams, *A Theory of Virtue*, p. 72.
[432] *Idem.*, p. 75-77.

1) În primul rând, interesul altruist trebuie să aibă un scop mai larg decât interesul pentru binele propriu. Cele două dimensiuni ale excelenței, motivația și scopul, trebuie să fie combinate;
2) În al doilea rând, dragostea de sine *excelentă,*[433] lipsită de egoism, trebuie să fie integrată cu grija pentru binele altora;
3) În al treilea rând, trebuie stabilit un model motivațional prin prioritizarea intereselor într-un mod corespunzător;
4) Și, în final, trebuie urmărită *excelența* în relațiile personale.

Legat de cea de-a patra cale, Mangone susține că relațiile sociale caracterizate de altruism sunt bazate în mod fundamental pe încredere și consens în interiorul comunității.[434] Un model construit din acest tip de relații se manifestă prin altruism, solidaritate, cooperare, gratitudine și generozitate.[435]

Motivațiile de a respecta anumite cerințe morale vin sub două forme de bază: a) acceptarea unor reguli și norme, iar apoi, conformarea față de ele dintr-un *simțământ de moralitate*, și b) dispoziția de o observa nevoile celor din jur și de a manifesta *grija pentru alții*.[436] *Grija pentru alții* reprezintă o dispoziție morală distinctă deoarece este una de natură motivațională în care interesul[437] pentru binele altor persoane reprezintă condiția *necesară* și *suficientă* pentru ca un act să fie de natură altruistă.[438] Însă altruismul este mai mult decât un act. Acesta trebuie să fie un *modus vivendi*, nu un altruism de genul *pro tanto*.[439] Se consideră că altruismul poate să aibă un impact pozitiv semnificativ asupra echității și a stabilității unei societăți în măsura în care aceasta este guvernată de

---

[433] Este acea grijă pentru binele personal, diferită de ceea ce înseamnă egoism.

[434] Emiliana Mangone, *Beyond the Dichotomy Between Altruism and Egoism. Society, Relationship, and Responsibility*. Information Age Publishing, Salerno, 2020, p.172.

[435] *Idem.*, p. 167.

[436] Jurgen De Wispelaere, „Altruism, Impartiality and Moral Demands", în Seglow, *The Ethics of Altruism*, p. 10.

[437] Interes manifestat prin intenție sau motivație. (prin motivație)

[438] De Wispelaere, Jurgen, *Altruism, Impartiality and Moral Demands*, p. 11.

[439] Altruismul de tip *pro tanto* (lat. *numai în această măsură*, *pentru atât*) se manifestă doar din motive condiționate, în care se acceptă ca uneori să se prescrie din considerații morale sau chiar non-morale. Altruismul *pro tanto* implică o aprobare explicită pentru efectuarea unei acțiuni altruiste, catalogată ca fiind *întotdeauna* bună, chiar dacă există anumite carențe morale. (De Wispelaere, *Altruism, Impartiality and Moral Demands*, p. 11.)

principii imparțiale, iar cetățeanul are motivații intrinseci pentru grija față de semenii săi.[440]

Virtutea altruismului este văzută ca o capacitate a naturii umane de a fi motivată de empatie, de compasiune, de simpatie și de tandrețe în fața nevoilor multiple și complexe ale semenilor.[441] Însă în spatele acestora se află acea dragoste care, în esență, este „o armonizare profundă și stabilă a sinelui emoțional pentru ca starea de bine a celorlalți să fie îmbunătățită și înălțată la un nivel remarcabil în viața fiecărei persoane".[442]

Adams susține, de asemenea, că a purta de grijă semenilor fără a ține seama de dreptate este un model distorsionat. În mod normal, bunăvoința trebuie să fie întotdeauna combinată cu dreptatea pentru ca altruismul manifestat să fie *excelent* și atractiv.[443]

Reflectând la cele scrise mai sus în legătură cu etica virtuții, se poate remarca, în mod special, accentul pe care acest model îl pune pe caracterul moral al individului. Astfel, omul virtuos este motivat să facă ceea ce trebuie pentru că are acele virtuți care îl determină să acționeze corespunzător. De asemenea, el își dezvoltă virtuțile prin interacțiune cu semenii și prin intermediul situațiilor de viață și al evenimentelor. În acest proces al formării, ne întrebăm totuși, nu mai este nevoie de imperativul moral? Dacă etica înseamnă, printre altele, înțelepciune practică, atunci se va vedea aceasta prin efectele pe care un caracter moral le produce în jurul său? Ca și în cazul celorlalte două sisteme etice, realizăm că și etica virtuții are nevoie de redimensionare sau de inter-conectivitate cu fiecare dintre acestea.

Remarci preliminare

Având o imagine de ansamblu asupra acestor sisteme etice, putem observa că, în timp ce etica reprezintă „o reflecție sistematică asupra codurilor morale, a

---

[440] De Wispelaere, *Altruism, Impartiality and Moral Demands*, p. 25, 26.

[441] Stephen G. Post, *Unlimited Love. Altruism, Compassion, and Service*. Templeton Foundation Press, Radnor: PA, 2003, p. 69.

[442] *Idem.*, p. 72.

[443] Adams, *A Theory of Virtue*, p. 81.

valorilor, a principiilor sau a normelor folosite într-o anumită societate”,[444] acestea sunt modele de operare care stabilesc cadrul moralei atât pentru indivizi, cât și pentru societate, în următorii termeni:

1) Etica datoriei (a) acordă prioritate mai degrabă pentru ceea ce este *drept* sau *corect*, decât pentru ceea ce este *bine* sau *bun*; (b) se concentrează pe datoriile sau pe obligațiile individului; (c) conține constrângeri colaterale privind acțiunile permisibile ale individului; și (d) este centrată pe agentul etic.
2) Abordarea eticii din perspectiva *rezultatelor* sau a *consecințelor* prevede ca o persoană să acționeze astfel încât să aibă atenția îndreptată spre final, urmărind atingerea unui anumit scop. Cea mai cunoscută formă a consecințialismului este utilitarianismul are prevede că anumite acțiuni sunt corecte sau obligatorii doar în măsura în care acestea promovează maximum de fericire sau starea de bine în lume. O altă formă a consecințialismului este reprezentată de etica situațională n cadrul căreia se susține că decizia morală este contextuală și depinde de un set de circumstanțe.
3) Etica virtuții are în vedere modul în care cineva poate atinge excelența prin cultivarea diferitelor virtuți morale. Caracterul moral este format din acele trăsături bune sau rele ce determină calitatea morală a unei persoane. Virtuțile se dobândesc printr-un proces care implică ucenicie, practică, experiență și interacțiune socială. Printre virtuțile pe care le-am avut în vedere sunt anumite valori contemporane ce corespund, într-o măsură destul de mare, unor virtuți antice: loialitatea, autenticitatea, integritatea, onestitatea și altruismul.

Deși aceste modele sunt elaborate în literatura modernă și contemporană, considerăm că ele pot fi aplicate unor texte antice, deoarece fie sunt inspirate de etica antică, fie reprezintă reflecții generale asupra comportamentului uman și nu sunt menite să analizeze strict conduita umană contemporană sau să stabilească principii etice actuale.

444 Jan G.Van Der Watt, (ed.), *Identity, Ethics, and Ethos in the New Testament. BZNW, 141*, Walter de Gruyter, Berlin, 2006, p. v.

Dacă ar fi să încadrăm etica Vechiului Testament în cele trei direcții amintite mai sus, atunci am putea spune următoarele: 1) Din punct de vedere deontologic, etica Vechiului Testament se află sub auspiciile poruncii divine. Piatra de temelie a eticii de natură deontologică este Decalogul (Exod. 20, Deut. 5), acesta fiind exemplul standard în majoritatea reflecțiilor de ordin deontologic ale Vechiului Testament; 2) În ceea ce privește etica consecințialistă, s-a constatat că legile de natură cazuistică (precum cele din Deut. 10:12-15; 27:15-26; 28:1-14 etc.), dar și prevederile profetice (precum cele din Os. 4:6; 6:1-3; Mica 6:8-15 etc.) oferă multe exemple în acest sens; 3) Etica virtuții sau a perfecțiunii, este emergentă, în mod special, narațiunilor vechi-testamentare, acestea având un impact formativ asupra eticii cu mult mai mare decât Legea.[445]

Prin urmare, după ce va fi parcursă analiza exegetică a capitolului 31 din Iov, vom încerca să găsim elemente corespondente cu cel puțin unul dintre modelele amintite mai sus. Astfel, urmărind parametrii specifici ai fiecăruia dintre cele trei modele, pe de-o parte, și dimensiunile de ansamblu ale caracteristicilor etice trasate în Iov 31, pe de altă parte, vom putea stabili în final care este relevanța acestui studiu.

3.2.4. Modelul etic – abordare conceptuală

Ținând seama de toate cele menționate mai sus, un model etic este un sistem de principii morale care definește în mod descriptiv, prescriptiv și autoritativ atât acțiunile, cât și caracterul unei persoane. Un model etic poate fi de natură deontologică, teleologică sau bazat pe virtute. Astfel, modelul deontologic constă în faptul că acțiunile sunt judecate în funcție de cât de bine agentul etic s-a conformat unui set de datorii. Cel consecințialist prevede ca acțiunile să fie judecate în funcție de rezultatele acestora. Iar modelul etic al virtuților constă în dezvoltarea unor trăsături bune de caracter astfel încât persoana să fie capabilă să ia decizii corecte. În cazul primelor două situații, accentul cade pe întrebarea: Ce ar trebui să fac? Cea de-a treia situație are în centru întrebarea: Ce fel de persoană ar trebui să fiu?

---

[445] Hendrik Bosman, *From Divine Command and Prophetic Goals to Sapiential Character Formation*, p. 7, 8.

După ce se va realiza analiza exegetică a textului, vom încerca să vedem în ce măsură conținutul rezonează cu cel puțin una dintre cele trei abordări etice amintite mai sus. În funcție de aceasta se va stabili natura modelului etic sugerat de Iov 31 pentru ca apoi să se configureze detaliile specifice sistemului emergent textului biblic.

CAPITOLUL II. Iov 31: Analiza exegetică

1. Structura literar-tematică

1.1. Structura capitolului 31[1]

Înainte de a realiza analiza exegetică, vom contura o schiță cu elementele de natură etico-tematică ce stau la baza capitolului 31 din cartea *Iov*:

A) Starea morală interioară: Iov față în față cu el însuși (Iov 31:1-12)

- **a) Iov și loialitatea față de propriul angajament: legământ cu sine însuși (31:1);**
- **b) Perplexitate în fața tăcerii divine (31:2-4)**
  1) Este suferința răsplata loialității (31:2)?
  2) Răul nu este numai pentru cei răi (31:3)?
  3) Cunoaște Dumnezeu totul despre caracterul lui Iov (31:4)?
- **c) Iov și valoarea onestității (Iov 31:5-6)**
  1) Prima ipostază ipotetică: duplicitate (31:5);
  2) Prima imprecație: Iov cere să fie cântărit de Dumnezeu în balanța dreptății (31:6).
- **d) Iov și valoarea integrității la nivel intențional și faptic (31:7-8)**
  1) A doua ipostază ipotetică: comportament imoral bazat pe alegeri instinctuale (31:7);
  2) A doua imprecație: blestem asupra recoltei (31:8).
- **e) Iov și fidelitatea conjugală (Iov 31:9-12)**
  1) A treia ipostază ipotetică: infidelitate conjugală (31:9);

---

[1] Această structură este conturată de autorul cercetării prezente și este aferentă textului din capitolul 31, subliniind elementele etico-tematice.

2) A treia imprecație: blestem asupra soției (31:10);
3) Prima motivație comportamentală: imoralitatea sexuală este demnă de judecată (31:11);
4) A doua motivație comportamentală : imoralitatea sexuală este un foc nimicitor (31 :12).

B) Starea morală exterioară: relația cu categoriile defavorizate (Iov 31:13-23)

a) Iov și drepturile sclavilor (31:13-15)

1) A patra ipostază ipotetică: dispreț față de dreptul sclavilor (Iov 31:13);
2) A treia motivație comportamentală: judecata divină (31:14);
3) A patra motivație comportamentală: creați de același Creator (31:15).

b) Iov și grija pentru cei defavorizați (31:16-23)

1) A cincea ipostază ipotetică: ignoranță față de nevoia de hrană a văduvei și a orfanului (31:16-17);
2) A șasea ipostază ipotetică: lipsă de protecție socială pentru văduvă și pentru orfan (31:18);
3) A șaptea ipostază ipotetică: lipsă de îmbrăcăminte pentru cei săraci (31:19,20);
4) A opta ipostază ipotetică: nedreptate socială (31:21);
5) A patra imprecație: dezintegrarea brațelor și a omoplatului (31:22);
6) A cincea motivație comportamentală: simțământul prezenței divine (31:24).

C) Starea morală interioară: Iov față în față cu lucrurile materiale și cu închinarea la aștri (Iov 31:24-28)

a) Iov și atitudinea față de lucrurile materiale (31:24,25)

1) A noua ipostază ipotetică: materialism (31:24);
2) A zecea ipostază ipotetică: mândria realizărilor personale (31:25).

b) Iov și închinarea la aștri (31:26-28)

1) A unsprezecea ipostază ipotetică: adorarea corpurilor cerești (31:26);
2) A douăsprezecea ipostază ipotetică: închinarea la aștri (31:27);
3) A șasea motivație comportamentală: judecată și trădarea lui Dumnezeu (31:28).

D) Starea morală exterioară: relația cu dușmanii, cu cei din casă și cu străinii (Iov 31:29-32)

a) Iov și vrăjmașul/adversarul său (31:29,30)

1) A treisprezecea ipostază ipotetică: satisfacție față de necazul vrăjmașului (31:29);
2) Angajament față de sine însuși: autocontrol în vorbire (31:30).

b) Iov și cei din casa lui: grijă responsabilă și ospitalitate (31:31,32)

1) A paisprezecea ipostază ipotetică: lipsa de grijă pentru hrana necesară celor din casă (31:31);
2) A cincisprezecea ipostază ipotetică: lipsa ospitalității față de străini (31:32).

E) Starea morală interioară: Iov față în față cu el însuși – atitudinea față de propriile greșeli și față de valoarea muncii (Iov 31:33-40)

a) Iov și greșelile proprii: disponibilitatea de a cere iertare (31:33,34)

1) A șaisprezecea ipostază ipotetică: ascunderea păcatelor personale (31:33);
2) A șaptea motivație comportamentală: teama de mulțime (31:34).

b) Provocarea instanței divine: *Să-mi răspundă Shadday!* (31:35-37)

1) Petiția semnată: Iov așteaptă un răspuns de la *El Shadday* (31:35);

2) Iov este dispus să răspundă în fața instanței divine (31:36,37).

c) **Iov și valoarea muncii/dreptatea socială (31:38,39)**

1) A șaptesprezecea ipostază ipotetică: pământul ca martor al asupririi sociale (31:38);
2) A optsprezecea ipostază ipotetică: pământul ca martor al nedreptății sociale (31:39);
3) A cincea imprecație: blestemarea pământului (31:40).

Pe baza imaginii de ansamblu oferite de această structură, este mult mai ușor să observăm elementele caracteristice dimensiunilor etice din *Iov 31*. Astfel, există nu mai puțin de 18 situații ipotetice pe care Iov le amintește de-a lungul întregului capitol, șapte motivații comportamentale, cinci imprecații și cel puțin 14 valori morale pe care Iov susține că și le-a însușit.

1.2. Structura chiastică

Un alt aspect care este de folos în demersul etic pe care-l avem în atenție este cel legat de structura literară a capitolului 31. Se poate observa tehnica literară a paralelismului inversat folosită în multe alte părți ale Vechiului Testament, mai cu seamă în secțiunile poetice. Structura chiastică la nivelul întregului capitol are următoarea formă:

A. Starea morală interioară: Iov față în față cu el însuși – integritate și onestitate (Iov 31:1-12)

B. Starea morală exterioară: relația cu cei defavorizați social – altruism (Iov 31:13-23)

C. Starea morală interioară: Iov și religia sa – loialitate față de Dumnezeu (Iov 31:24-28)

B'. Starea morală exterioară: relația cu dușmanii, cu cei din casă și cu străinii – altruism (Iov 31:29-32)

A'. Starea morală interioară: Iov față în față cu el însuși – atitudinea față de propriile greșeli și față de valoarea muncii: integritate și onestitate (Iov 31:33-40).

Structura chiastică relevă în mod concis coordonatele eticii lui Iov în relație cu sine, cu semenii și cu Dumnezeu. Din punctul de vedere al relației cu el însuși,

Iov este consecvent cu sine, fiind loial propriului angajament. În relația cu semenii, etica sa are la bază principiile altruismului. În ceea ce privește relația cu Dumnezeu, aceasta poartă amprenta loialității depline.

2. Analiza exegetică

După ce în capitolul 29 Iov își prezintă starea din timpul prosperității, apoi, în capitolul 30, pe cea din timpul nenorocirii sale, asemenea unui rezumat al discursurilor anterioare, în capitolul 31, își prezintă pentru ultima dată pledoaria în fața Celui Atotputernic (31:35) cu dorința de a găsi un răspuns la nedumeririle pe care le ridică începând chiar din primul solilocviu (capitolul 3). Întrebările au aceleași caracteristici întâlnite pe parcursul discursurilor: Care este cauza pentru care starea de prosperitate și de beatitudine din capitolul 29 s-a transformat în cea lamentabilă din capitolul 30? De ce a ajuns „cel mai cu vază dintre fiii Răsăritului" (1:3), care era asemenea unui împărat (29:25), să fie „de batjocura" (30:9) celor pe care „nu-i socotea vrednici" să fie nici măcar „printre câinii turmei sale" (30:1)? Care este mobilul acestei tragedii personale? În același timp, stilul imprecativ dezvoltat în capitolul 31 are rol ultimativ. Iov dorește ca Dumnezeu să facă, în sfârșit, dreptate.

Deși se regăsesc idei dezbătute cu prietenii săi în capitolele anterioare, în capitolul 31 se pare că Iov nu le mai răspunde acestora, ci asemenea unui inculpat care se știe nevinovat, dar se află în boxa acuzaților și este lipsit de suportul unui avocat, el îndrăznește să-și construiască propria apărare. Pentru a cunoaște îndeaproape conținutul acestei petiții, este nevoie, mai întâi de toate, de exegeza întregului capitol.

Analiza exegetică a textului o vom face urmărind pe rând fiecare secțiune din capitolul 31. Astfel, la o citire atentă, așa după cum am arătat în structura literar-tematică, se pot observa cinci secțiuni principale: (1) 31:1-12; (2) 31:13-23; (3) 31:24-28; (4) 31:29-32 și (5) 31:33-40. Pentru a fi siguri că suntem cât mai aproape de intenția autorului în înțelegerea mesajului, mai întâi vom urmări traducerea textului masoretic, vom analiza contextul și vom încerca să rezolvăm anumite dificultăți lingvistice în măsura în care acestea vor apărea.

2.1. Starea morală interioară: Iov față în față cu el însuși (Iov 31:1-12)

2.1.1. Textul ebraic și traducerea aferentă[2]

ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על־בתולה
ומה חלק אלוה ממעל ונחלת שדי ממרמום
הלא־איד לעול ונכר לפעלי און
הלא־הוא יראה דרכי וכל־צעדי יספור
אם־הלכתי עם־שוא ותחש על־מרמה רגלי
ישקלני במאזני־צדק וידע אלוה תמתי
אם תטה אשרי מני הדרך ואחר עיני הלך לבי ובכפי דבק מאום
אזרעה ואחר יאכל וצאצא׳ ישרשו
אם־נפתה לבי על־אשה ועל־פתח רעי ארבתי
תטחן לאחר אשתי ועליה יכרעון אחרין
כי הוא זמה והיא עון פלילים
כי אש היא עד־אבדון תאכל ובכל־תבואתי תשרש

Traducerea textului

v.1:
Am făcut un legământ cu ochii mei:
De ce aș privi la o fecioară? / Cum aș [putea] privi la o fecioară?[3]
v.2:
[Dar] care este partea mea de la Dumnezeu de sus?
și moștenirea Celui Atotputernic[4] din înălțime?
v.3:
Nu este nenorocirea pentru cel rău?
Și dezastrul pentru cei ce înfăptuiesc nelegiuirea?
v.4:
Nu vede El căile mele?
Și nu socotește El toți pașii mei?

---

[2] Traducere G. Șchiopu-Constantin.
[3] Această, a doua variantă, este susținută și de NRSV.
[4] Sau: *Shadday*.

v.5:
Dacă am umblat cu falsitate,[5]
Și dacă piciorul meu s-a grăbit la înșelăciune,
v.6:
[Atunci] să fiu cântărit în balanța dreptății,
Și să cunoască Dumnezeu integritatea mea.
v.7:
Dacă mi s-a abătut pasul de pe cărare,
Și [dacă] inima mi-a urmat ochii,
Iar mâinile mi s-au lipit de vreo necurăție[6]
v.8:
[Atunci] fie ca eu să semăn și altul să mănânce,
Și răsadurile[7] mele să fie smulse.[8]
v.9:
Dacă mi-a fost ademenită[9] inima de vreo femeie,
Și dacă am pândit la ușa aproapelui meu.
v.10:
[Atunci] soția mea să râșnească pentru altul,
Și alții să se aplece asupra ei.
v.11:
Căci aceasta ar fi o nelegiuire,
Ar fi un rău vrednic de judecată
v.12:
Pentru că ar fi un foc ce mistuie până la nimicire,[10]
Și ar dezrădăcina întreaga mea recoltă.

---

[5] Sau: deșertăciune.
[6] Sau: pângărire.
[7] Sau: culturile.
[8] Sau: dezrădăcinate.
[9] Sau: amăgită, atrasă, momită.
[10] Sau: *ce arde în Abaddon* (după cum este tradus și în NRSV).

2.1.2. Legământ cu sine însuși

Capitolul 31 se deschide cu o afirmație importantă: *Am făcut un legământ cu ochii mei* (ברית כרתי לעיני). Folosind ca figură de stil sinecdoca, Iov transmite într-un mod sugestiv ideea unui angajament pe care l-a făcut cu el însuși, într-un anumit moment al vieții. Nu ni se spune când a făcut acest lucru și în ce condiții, dar prin ceea ce declară Iov dorește să confirme loialitatea sa față de acest pact.

Cuvântul בְּרִית este folosit în Vechiul Testament pentru a desemna anumite alianțe politice (Obad. 7; Exod. 23:32; 2 Sam. 3:12 etc.), angajamente între indivizi (1 Sam. 18:3; 20:8 etc.), legături de căsătorie (Prov. 2:17; Mal. 2:14) și legământul dintre Dumnezeu și oameni (Gen. 9:9-17; 15:18; Exod. 19:5; Lev. 2:13 etc.).[11] De remarcat faptul că dintre toate ocurențele în care substantivul acesta este întâlnit, cea din Iov 31:1 este unică în sensul că doar aici este folosit pentru a desemna legământul pe care o persoană îl face cu ea însăși. Faptul că se folosește prepoziția לְ în loc de עִם sau אֵת este de luat în seamă[12] deoarece, dacă ar fi să traducem literal, atunci propoziția ar fi: *Am făcut un legământ pentru...*. Sensul pe care Pope îl observă este plin de semnificație. Astfel, el afirmă că, după cum folosirea acestei prepoziții desemnează condițiile impuse de superior părții inferioare dintr-un tratat (1 Sam. 11:2; 2 Sam. 5:3; 2 Rg. 11:4), tot la fel, Iov, ca stăpân al simțurilor și al emoțiilor sale, a pus o interdicție asupra ochilor săi.[13]

Deoarece fiecare legământ presupune deopotrivă îndatoriri și privilegii, ne putem întreba care sunt acestea în cadrul angajamentului pe care Iov l-a încheiat cu el însuși? A cunoaște beneficiile și a descoperi responsabilitățile autoimpuse în cadrul legământului înseamnă a pătrunde în motivațiile comportamentale ale lui Iov. În al doilea rând, trebuie să ne întrebăm dacă legământul pe care Iov l-a încheiat cu el însuși operează doar în domeniul amintit în primul verset sau are de-a face cu toate faptele enumerate în capitolul 31.

---

[11] *BDB*, בְּרִית, ref. 1285.

[12] Tang, *The Ethical Content of Job XXXI*, p. 145.

[13] M. H. Pope, *Job: Introduction, Translation, and Notes*, Yale University Press, New Haven: CT, 2008, p. 228.

Anumite traduceri lasă să se înțeleagă faptul că legământul lui Iov este strict legat de versul al doilea din Iov 31:1.[14] Sunt și traduceri care ar sugera că hotărârea de a nu manifesta o atitudine greșită față de o persoană de sex feminin este doar prima dintr-o listă mai mare.[15] Având în vedere paralelismul tipic Bibliei ebraice, putem totuși considera că prima variantă dintre cele două este cea care corespunde cu intenția autorului.

Versul al doilea (ומה אתבונן על־בתולה)[16] ridică cel puțin două întrebări: 1) Care este semnificația verbului בין? 2) Care este utilizarea generală pentru termenul בתולה în contextul Vechiului Testament?

Verbul בין este folosit pentru a transmite ideea de a percepe la nivelul simțurilor (Prov. 7:7; 14:15; Iov 9:11; 14:21; Iov 23:8 etc), de a pătrunde la nivelul înțelegerii (Iov 18:2; 38:20; 42:3 etc.) și al cunoașterii (Iov 15:9; 23:5; 32:9; 36:29), de a acorda atenție (Deut. 32:7; Psalm. 5:2; 50:22; 94:7,8 etc.) de a avea discernământ sau capacitate de a înțelege (Iov 28:23; Is. 10:12; Ier. 4:22).[17] În Iov 31:1, verbul apare la *hithpael* și este urmat de prepoziția עַל ca în Psalmul 37:10.[18] Sensul sugerat este acela de *a arăta interes pentru*, de *a privi atent la* sau *de a manifesta un interes deosebit pentru*, la nivel reflexiv, pentru ceva sau cineva; lucru ce se poate observa, în mod evident, în privirile insistente și cercetătoare ale celui care privește.

Substantivul בתולה este tradus, de obicei, ca fecioară sau virgină. În general, בתולה indică spre fetele fecioare (Gen. 24:16; Exod. 22:16-17; Lev. 21:3,14; Deut. 22:23,28 etc), iar prin extensie spre mirese (Ier. 2:32) sau spre cele proaspăt căsătorite (Ioel 1:8), dar este folosit și pentru a personifica cetăți (2 Regi 19:21; Is. 47:1) sau popoare (Ier. 14:17; 18:13; 31:4; 46:11).[19] În cartea lui Iov se găsește doar în acest verset (31:1).

---

14 De exemplu, anumite traduceri în limba română, precum VDC, NTR, VBRC, dar și traduceri în limba engleză, precum: NRSV sau NIV.

15 Ca de exemplu, KJV, JUB, NKJV, ASV etc.

16 *De ce aș privi la o fecioară?*

17 Cf. *BDB*, בִּין, ref. 995.

18 Cf. *HALOT*, pp. 122, 123.

19 Cf. *BDB*, בְּתוּלָה, ref. 1330.

Particula מָה ar trebui interpretată mai degrabă ca o negație, decât ca o interogație.[20] Corect gramatical, aceasta reprezintă o exclamație adverbială[21] sau pur și simplu o negație, așa după cum este redat și în LXX, Peshita sau Vulgata.[22] Astfel, având în vedere toate acestea, așa după cum majoritatea traducerilor lasă să se înțeleagă, în virtutea legământului pe care l-a încheiat cu sine însuși, prin întrebarea ridicată în versul al doilea din primul verset (*De ce / Cum aș privi la o fecioară?*), Iov neagă faptul că și-a permis vreodată să privească în mod intenționat cu scop imoral la o tânără fecioară.

Se poate spune că în Iov 31:1 sunt scoase în relief cel puțin două lucruri remarcabile privind modul de gândire și de acțiune. În primul rând, este afirmată castitatea lui Iov la nivelul atitudinii sau al intenției, iar în al doilea rând, se subînțelege decizia sa pentru monogamie. Ambele aspecte au la bază un pact încheiat în cadrul intim al forului interior.

Este evident faptul că atitudinea manifestată față de o fecioară, amintită chiar în primul verset, reprezintă responsabilitatea asumată de Iov în legământul cu sine, și acest lucru poate fi susținut în virtutea paralelismului sintetic existent. Cu toate acestea, aluzia la faptul că nu i-*a urmat inima ochii*, din versetul 7, și reversul condiționalei din versetul 9, în care susține că *inima nu i-a fost amăgită* de vreo femeie, întăresc pe de o parte ideea castității și a monogamiei asumate, iar pe de altă parte, faptul că nu ar trebui să ne oprim doar la primul verset în enumerarea deciziilor luate de Iov în cadrul propriului legământ. Wolff subliniază faptul că prin aceste cuvinte Iov vrea să spună că pofta lui ascunsă nu i-a fost stârnită vreodată de ceea ce i-a trecut prin fața ochilor. Astfel, după cum ochii sunt pentru ceea ce se vede, tot la fel inima este pentru dorințele ascunse.[23] În timp ce hainele israelite trebuiau să poarte ciucuri pentru a le aduce aminte ca inima să nu le urmeze ochii (Num. 15:39), Iov are propriul legământ făcut pentru păstrarea purității sexuale (31:1), iar pentru a dovedi aceasta, Îl ia pe Dumnezeu ca martor (Iov 31:6).

---

[20] Pope, *Job*, p. 228.

[21] Tang, *The Ethical Content of Job XXXI*, p. 146.

[22] *Ibid*.

[23] Hans Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, Fortress Press, Philadelphia: PA, 1974, p. 46.

2.1.3. Perplexitate în fața tăcerii divine (31:2-4)

După ce în primul verset pretinde loialitate față de propriul legământ în sensul păstrării purității sexuale, Iov ridică șase întrebări: două prin care își exprimă nedumerirea cu privire la cauza stării prezente, două cu privire la *status-quo*-ul filosofic al vremii care arăta că răul este pentru răi, iar binele este pentru buni, și două pentru a-și întări propria apărare.

Versetul 2 este un ecou al cuvintelor din ultimul discurs al lui Țofar: „Aceasta este soarta pe care o păstrează Dumnezeu celui rău, aceasta este moștenirea pe care i-o hotărăște Dumnezeu” (Iov 20:29). Dacă în cuvântările de început, toți cei trei prieteni susțin că necazul lui Iov este ca urmare a pedepsei divine pentru păcatele sale (Iov 4:7-9; 5:12-13; 8:11-13; 11:2-3,13-14), Țofar adaugă un amănunt important în cel de-al doilea discurs al său. El pornește de la premisa că încă de la originile sale omul rău are parte de o satisfacție[24] temporară, pentru ca apoi să piară pentru totdeauna (Iov 20:4-7). Astfel, este surprinsă oarecum ideea unui timp în care răul se dezvoltă înainte de a avea loc pedeapsa divină. De asemenea, tot legat de cuvântarea lui Țofar, există un amănunt lingvistic ce ne poate ajuta în studiul nostru asupra textului din Iov 31. Ținând seama de paralelismul sinonimic, putem spune că cel nelegiuit[25] din Iov 20:5 este identificat aici ca fiind o persoană ipocrită[26]. Substantivul חנף este întâlnit de 13 ori în Vechiul Testament, dintre care de opt ori numai în cartea lui Iov, și transmite ideea unei conduite duplicitare, în sensul că Iov este acuzat că are doar o formă de evlavie, dar inima lui a nutrit păcatul. Iov este acuzat de ipocrizie sau duplicitate de fiecare dintre cei trei prieteni ai săi: Bildad (8:13), Elifaz (15:35), Țofar (20:5). De fiecare dată, Iov se apără, precizând că un ipocrit nu ar putea sta înaintea lui Dumnezeu (13:16), își pierde cauza înaintea celui inocent (17:8) și nu

---

[24] În Iov 20:5 sunt folosite două cuvinte: רננת (Cf. *SEC*, ref. 7445, substantivul רננה, derivă din verbul רנן, *a chiui*, *a striga de bucurie*), iar שמחת (Cf. *SEC*, substantivul שמחה, ref. 8057, se traduce cu *bucurie*, *încântare*, *voioșie*, din verbul שמח, *a se bucura*, *a fi fericit*, *a fi vesel*). (fără virgulă,/ trebuie iar acolo? nu are sens)

[25] רשע este folosit pentru a desemna pe cel care a făcut ceva rău din punct de vedere moral (Cf. *BDB*, ref. 7563).

[26] חנף, tradus cu *profan* sau *lipsit de evlavie* (cf. *BDB*, ref. 2611) sau ipocrit (Cf. *SEC*, ref. 2611), provine din verbul care are la bază aceeași valoare consonantică și înseamnă *a fi murdărit* (de păcat), *a fi pângărit, a fi fățarnic, a fi ipocrit* (Cf. *SEC*, ref. 2610).

poate avea speranță (27:8). De asemenea, dacă ținem seama de propunerea lui Clines[27] legată de dispunerea originală a discursurilor, am putea adăuga la acuzațiile celor trei prieteni și pe cele două ale lui Elihu (34:30; 36:13). Din punctul lui de vedere, cei ipocriți au soarta celor *desfrânați*[28] (Iov 36:13,14). Iar răspunsul lui Iov la această acuzație poate fi găsit chiar la începutul capitolului 31 unde își prezintă nevinovăția din perspectiva legământului de puritate încheiat cu sine.

În acest context, putem realiza cât de importantă este declarația de nevinovăție din capitolul 31, precum și care este semnificația includerii intențiilor, motivelor și atitudinilor interioare în cadrul acesteia. Ipocrizia împiedică pe cineva să fie autentic, lipsindu-l de concordanța armonioasă a exteriorului cu interiorul. Astfel, Iov 31 poate fi socotit nu numai un jurământ de nevinovăție, ci și o declarație de autenticitate.

Țofar consideră că celor *nelegiuiți*, în speță celor *fățarnici* sau *duplicitari*, Dumnezeu *le păstrează o soartă* și *le hotărăște o moștenire* (Iov 20:29). Nici ei și nici proprietățile lor nu au viitor. Iar Iov este de acord cu Țofar atunci când spune că *soarta* și *moștenirea* (Iov 27:13) celui *duplicitar* sunt lipsite de speranță (27:8). Cele două cuvinte folosite atât în Iov 20:29 și 27:13, cât și în Iov 31:2 pentru a desemna răsplata cuvenită pentru nelegiuire sunt חלק și נחלה.

חלק este folosit în Vechiul Testament cu sensul de porție sau parte de hrană (Lev. 6:10; Deut. 18:8) sau de pradă (Gen. 14:24; Num. 31:36; 1Sam. 30:24), dar și ca parte de pământ primit după o anumită cucerire (Ios. 18:7; 19:9; etc).[29] În Iov 31:2, ca de altfel și în 20:29 sau 27:13, cuvântul transmite ideea de răsplată divină ca o consecință a unui anumit tip de comportament.

---

27 Plecând de la aranjamentul coloanelor cărții Isaia găsite la Qumran (1QIs[a]), Clines susține teoria bazată pe o anumită schimbare a poziționării fizice a unor părți componente a cărții lui Iov. Astfel, propunerea lui Clines este aceea că după capitolul 27 a urmat discursul lui Elihu, iar capitolul 28 este concluzia discursului său, pentru ca solilocviul final al lui Iov (cap. 29-31) să fie plasat chiar înainte de capitolul 38 (David J. A. Clines, „Putting Elihu in His Place: A Proposal for the Relocation of Job 32-37”, *JSOT 29.2* (243-253), 2004).

28 בקדשים, care provine din קדש, și este folosit de 6 ori în Vechiul Testament cu aluzie la imoralitatea sexuală, prostituția templară sau homosexualitate Cf. *BDB*, ref. 6945).

29 Cf. *BDB*, חֵלֶק, 2506.

Cel de-al doilea cuvânt, נחלה, înseamnă proprietate (Num. 18:23; Psalm. 16:6; Ios. 13:23 etc.) sau moștenire (Deut. 4:21; Jud. 20:6; Rut 4:6; Is. 58:14 etc.).[30] În contextul paralelismului sinonimic întâlnit în cele trei versete amintite (Iov 20:29; 27:13; 31:2), ca și חלק, נחלה reprezintă consecințele alegerilor comportamentale sub forma intervenției lui Dumnezeu. Aluziile pe care Țofar le face la *focul lui Dumnezeu* (20:23,26), la *armele de fier* (20:24), la *spaimele morții* (20:25) și la *pierderea avuției* (20:28) sunt elemente ce se regăsesc în prolog (1:15-21) sau în primul solilocviu (3:25,26). Astfel, pentru acesta este limpede că situația lui Iov se datorează mâniei lui Dumnezeu (20:23,28). Deși este interesant faptul că Iov are aceeași concepție ca Țofar – atât *soarta* și *moștenirea* lui Dumnezeu pentru cel *fățarnic*, cât și comportamentul acestuia sunt descrise de Iov în imagini asemănătoare cu ale prietenului său (Iov 27:8,12-23) –, totuși sunt două amănunte care fac distincția între viziunile celor doi. Mai întâi, Iov se dezice de un asemenea comportament în mod categoric (27:7), iar în al doilea rând, chiar dacă vede în necazul său o cauzalitate divină (27:2), întrebarea pe care o pune într-un verset ulterior scoate în relief concepția sa legată de răsplata divină: „Ce nădejde-i mai rămâne celui nelegiuit, când îi taie Dumnezeu firul vieții, când îi ia sufletul?” (Iov 27:8). Cu alte cuvinte, în timp ce pentru cel duplicitar încetează orice speranță odată cu moartea sa, pentru Iov este nădejde dincolo de moarte.[31]

Prin urmare, pentru cel ipocrit, *partea* sau *moștenirea* de la Dumnezeu de sus înseamnă, în concepția lui Țofar și a tovarășilor săi, anihilare definitivă, dar pentru Iov lucrurile stau diferit. Chiar dacă nu poate înțelege motivația necazului pe care Dumnezeu l-a trimis asupra lui, el nu consideră că acesta reprezintă *partea* și *moștenirea* pe care *Cel Atotputernic* le are pentru el. În consecință, versetul din Iov 31:2 trebuie înțeles, dacă nu din perspectiva nedumeririlor sale, cel puțin ca un răspuns ironic la acuzațiile prietenilor: *Dacă ipocrizia are drept moștenire de sus pieirea, atunci așa răsplătește Dumnezeul cel Atotputernic lipsa ipocriziei sau autenticitatea?*

[30] Cf. *BDB*, נַחֲלָה, ref. 5159.

[31] Această idee este anticipată încă din Iov 19:25-27.

Nenorocirea și dezastrul pentru cei ce înfăptuiesc nelegiuirea (31:3,4)

Primul argument pe care Iov îl prezintă în favoarea sa pleacă de la premisa unui legământ încheiat cu el însuși pe care pretinde că l-a respectat la nivelul profund al intențiilor și al atitudinii. Pentru ratificarea pretenției sale, Iov apelează la autoritatea supremă: *Nu vede El căile mele? Și nu-mi socotește El toți pașii mei?* (Iov 31:4). Aceste întrebări trebuie văzute ca răspuns la întrebările ridicate în versetul 3: *Nu este nenorocirea* (איד) *pentru cel rău* (עול) *și dezastrul* (נכר) *pentru cei ce înfăptuiesc nelegiuirea* (און)*?*

Substantivul איד este întâlnit de 24 de ori în Vechiul Testament dintre care de șase ori este în cartea lui Iov, ceea ce reprezintă un sfert din totalul ocurențelor. Atunci când Bildad vorbește despre soarta celui rău (עול), susține că *nenorocirea* (איד)[32] *este alături de el* (Iov 18:12). Iov împărtășește într-o oarecare măsură opinia lui Bildad și consideră că în timp ce *nenorocirea vine adesea peste cel rău* (Iov 21:17), se întâmplă totuși ca acesta *să fie cruțat în ziua nenorocirii* (Iov 21:30). De asemenea, el face o diferență între nenorocirea pe care o pot aduce oamenii (Iov 30:12) și cea adusă de Dumnezeu ca pedeapsă (Iov 31:23), aceasta din urmă fiind fără asemănare în grozăvia ei.

În ceea ce privește substantivul נכר, acesta este folosit în Vechiul Testament doar în Iov 31:3 și se referă la ceva ciudat, la o nenorocire ce poate veni în mod neașteptat,[33] așa după cum este ilustrat în succesiunea evenimentelor din prologul cărții. נכר este răsplata pentru cei ce înfăptuiesc און. Elifaz, făcând aluzie la experiența lui Iov, precizează că „cei ce ară fărădelegea (און) și seamănă nelegiuirea îi seceră roadele" (Iov 4:8). De asemenea, tot Elifaz vorbește în Iov 15:34,35 despre soarta celui *ipocrit* (חנף) care *zămislește răul și naște răul* (און). Prin urmare, în al treilea discurs al său, Elifaz îl avertizează pe Iov că, dacă rămâne pe calea celor nelegiuiți (און), va fi pedepsit ca și aceștia (Iov 22:15,16). Țofar încearcă să-l convingă pe Iov că. întrucât Dumnezeu *vede nelegiuirea* (און) și *ține seama de ea* (Iov 11:11), ar trebui să renunțe la aceasta (Iov 11:14).[34]

Pe lângă aluziile și sfaturile celor trei, cuvintele lui Elihu sunt acuzatoare și directe. În versetul 8 din capitolul 34, Iov este acuzat că *umblă în tovărășia celor*

---

[32] *Necaz*, *nenorocire*, *calamitate* (Cf. *SEC*, ref. 343).

[33] Cf. *SEC*, נֵכֶר, ref. 5235.

[34] Iov 11:14a: *Dacă nelegiuirea* (און) *este în mâna ta, arunc-o departe*. Se poate observa modul poetic: a ține *nelegiuirea în mână* este similar ca sens cu expresia *cei ce înfăptuiesc fărădelegea* din Iov 31:3.

ce fac răul (פעלי און), iar în 34:22 Elihu îl asigură pe Iov că cei ce fac fărădelegea (פעלי און) nu se pot ascunde nicăieri pentru a scăpa de judecata lui Dumnezeu (34:23) deoarece El *vede purtarea tuturor, privește pașii fiecăruia* (34:21). La acest punct observăm o corelație izbitoare cu Iov 31:3,4. Pe de-o parte, exact ca Iov, Elihu vorbește despre cei care înfăptuiesc nelegiuirea (פעלי און), iar pe de altă parte, despre faptul că Dumnezeu cunoaște totul despre om:

Nu vede (יראה) *El căile mele* (דרכי)*?* (31:4a)
Căci ochii Săi (עינין) *sunt asupra căilor* (דרכי) *omului* (34:21a)
Și nu-mi socotește (יספור) *toți pașii mei* (צעדי)*?* (31:4b)
El vede (יראה) *toți pașii săi* (צעדיו) (34:21b)

Această sincronizare lingvistică și sintactică arată spre interdependența dintre cele două pasaje, întărind și mai mult propunerea lui Clines[35] cu privire la organizarea fizică a papirusurilor ce compuneau sulul cărții lui Iov. În timp ce găsim elemente comune cu Iov 31:3,4 în discursurile lui Elifaz, Bildad și Țofar, este incontestabil faptul că în aceste versete Iov răspunde direct provocărilor ridicate de Elihu.

Dacă ținem seama de paralelismul sinonimic din Iov 18:21, observăm că pentru Bildad „soarta celui rău” este soarta „celui ce nu cunoaște pe Dumnezeu”: לא־ידע־אל. În schimb, indiferent dacă un om Îl cunoaște sau nu pe Dumnezeu, Dumnezeu cunoaște totul despre om, indiferent dacă cineva este bun sau rău, iar Iov arată în răspunsul său că este conștient pe deplin de aceasta atunci când ridică întrebările din 31:4:

Nu vede El căile mele?
Și nu socotește El toți pașii mei?

Dacă în prima instanță arată că în relație cu el însuși nu-și poate reproșa nimic rău chiar la nivelul atitudinii interioare, și că nimeni nu-l poate acuza de ipocrizie, în cea de-a doua fază, Iov arată că este dispus să fie judecat de Dumnezeu, fiind de acord cu premisa de la care prietenii săi au plecat: cei ce înfăptuiesc nelegiuirea (פעלי און) să aibă parte de distrugerea (איד) și dezastrul

35 Clines, *Putting Elihu in His Place*, pp. 243-253.

(נכר) trimise de El. Cu alte cuvinte, *eu m-am judecat și știu că este armonie între ceea ce sunt și ceea ce fac, între forul meu interior și conduita mea exterioară. Dacă nu mă credeți, vreau să vă spun că nu mă tem să-mi prezint cazul Judecătorului suprem care știe totul despre om.*

Prin urmare, putem afirma că primele patru versete din Iov 31 reprezintă răspunsuri la acuzațiile directe ale lui Elihu care, la rândul său, preia elemente din discursurile predecesorilor săi. În același timp, cele patru versete reprezintă punctul de plecare în construirea apărării finale pe care Iov o dezvoltă în versetele următoare ale capitolului 31.

2.1.5. Primele trei ipostaze ipotetice (31:5-12)

Versetele 1-4 constituie preambulul declarației de nevinovăție. Convins fiind că a fost loial propriului legământ (v.1), că necazul prin care trece nu este *partea* sau *moștenirea* lui *Shadday* pentru el (v.2), că nu întotdeauna *dezastrul* și *nenorocirea* sunt pentru cei ce fac răul (Iov 31:3),[36] Iov își prezintă curajos și deschis cauza înaintea instanței divine deoarece doar El îi cunoaște pe deplin *căile* (דרכי) și *pașii* (צעדי) (v.4).

Versetul 5 este introdus de conjuncția אִם care apare de 73 de ori în cartea lui Iov, de 20 de ori găsindu-se doar în capitolul 31[37]. De obicei, această conjuncție apare fie ca o particulă gramaticală ipotetică,[38] fie ca o particulă interogativă.[39] În Iov 31, conjuncția este folosită la începutul unei perioade condiționale,[40] tipic formelor de imprecație în care אִם introduce protaza, iar apodoza, care reprezintă regenta, îi urmează. În aceste condiții, logica pe care Iov o aplică pentru a-și susține nevinovăția este următoarea: „Dacă am făcut X, atunci să mi se întâmple Y."[41] Prin urmare, condiționala/protaza astfel formulată,

---

36 În contextul răspunsului pe care Iov i-l oferă lui Țofar (Iov 21:30), întrebările ridicate de Iov în 31:3 arată că problema încă persista, iar el urma să indice prin argumentele sale că există și excepții de la regula susținută de prietenii săi.

37 Aproape 2 % din totalul ocurențelor din VT (cf. *SEC*, ref. 518).

38 Iov 31:5,7,9,13,16,19,20,21,24,25,26,29, 31,33,36,38,39.

39 Iov 8:3; 21:4; 22:3; 34:17 etc.

40 Care conține una sau mai multe propoziții secundare.

41 Carol A. Newson, *The Book of Job. A Contest of Moral Imaginations*, Oxford University Press, New York, 2003, p. 194.

întărește de fapt ceea ce Iov vrea să transmită: „Eu nu am făcut X". Este important să menționăm că fiecare protază reprezintă, în felul acesta, o situație ipotetică de conduită și fiecare apodoză, o consecință a acesteia.

2.1.5.1. Prima ipostază ipotetică: falsitate și vicleșug

Verbul הלך are o utilizare diversă în Vechiul Testament, fiind folosit pentru a transmite ideea de *a merge,* de *a umbla,* de *a pleca* (Gen. 18:33; 22:6,8; 34:17; Exod. 17:5 etc.).[42] De asemenea, are și nuanțe figurative, exprimând trecerea prin viață sau referindu-se la finalul vieții cuiva (Gen. 15:2; 2 Sam. 12:23; 1 Regi 2:2; Ecl. 9:10 etc.), precum și la a trăi în diferite circumstanțe (Psalm. 23:4; Iov 29:8) sau a împlini anumite precepte religioase sau morale (Prov. 10:9; 15:21; Psalm. 101:6 etc.). Însoțit de prepoziția עם, de obicei se referă la a merge alături de cineva într-un mod apropiat (Mica 6:8; Lev. 26:23; Iov 31:5; 34:8).[43]

שוא este un substantiv care se găsește de șase ori în cartea *Iov* și doar o singură dată în capitolul 31 (v.5). Semnificația de bază a cuvântului este aceea de zădărnicie, de goliciune, de inutilitate, de lipsă de valoare, de deșertăciune, de nulitate (Exod. 20:7; Deut. 5:11; Psalm. 31:7; 60:11; 89:48; 108:13; Iona 2:9 etc). Se mai folosește cu referire la vorbirea vanitoasă (Prov. 30:8; Psalm. 12:3 etc) sau la oamenii lipsiți de valoare morală (Psalm. 26:4; Is. 5:18 etc).[44] În cartea lui Iov, toate cele trei sensuri de bază pot fi surprinse în utilizarea cuvântului: (1) inutilitate, nimicuri, deșertăciune (7:3; 15:3); (2) deșertăciunea vorbirii, minciună, lipsa adevărului (35:13) și (3) deșertăciune comportamentală, zădărnicie, superficialitate (11:11; 15:31). Pentru a determina dacă sensul lui שוא din Iov 31:5 este folosit la nivel verbal sau comportamental trebuie să ținem seama atât de întrebările din versetele anterioare, cât și de versul paralel.

Cuvântul care corespunde lui שוא în versetul 5 este מרמה. Acest substantiv este folosit pentru a transmite ideea de vicleșug, de perfidie, de inducere în eroare, de trădare și de înșelăciune atât la nivelul cuvintelor (Gen. 27:30; 34:13 etc), cât și din punct de vedere faptic (2 Regi 9:23; Osea 12:8; Amos 8:5 etc.).[45] Prin

[42] Cf. *BDB*, הָלַךְ, ref. 1980.

[43] *Ibid.*

[44] Cf. *BDB*, שָׁוְא, ref. 7723.

[45] Cf. *BDB*, מִרְמָה, ref. 4820.

urmare, ținând seama de sinonimia celor două cuvinte și având în vedere că răspunsul lui Iov are de-a face și cu acuzațiile de ipocrizie aduse de cei patru bărbați, putem conchide că atât שוא, cât și מרמה surprind valoarea onestității din ambele perspective: verbală și comportamentală. Ipocrizia de care fusese Iov acuzat însemna duplicitate. Astfel, primul aspect ipotetic prezentat de Iov în apărarea sa este un fel de viață trăită în mod mincinos, cu scopul de a-i înșela sau de a-i induce în eroare pe semeni.

2.1.5.2. Prima imprecație (Iov 31:6)

După analiza primei protaze (Iov 31:5), vom încerca să observăm care sunt elementele de bază din cadrul apodozei imprecative ce-i urmează în versetul 6:

[Atunci] să fiu cântărit în cumpăna dreptății,
Și să cunoască Dumnezeu integritatea mea.

În versetul 6 Iov își exprimă dorința de a fi cântărit în *balanța dreptății* .[46] Verbul שקל, care înseamnă *a cântări*,[47] se folosește atunci când se cântăresc lucruri materiale (2 Sam. 14:26; Is. 40:12) sau, într-un mod figurativ, atunci când este cântărită mărimea suferinței (Iov 6:2) și valoarea morală a oamenilor (Iov 31:6; Dan. 5:27). De asemenea, este întâlnit atunci când au loc anumite tranzacții și se plătește în schimb un anumit preț (Gen. 23:16; 2 Sam. 18:12; Ezra 8:25,26) sau pentru a exprima imposibilitatea de a evalua înțelepciunea în valori materiale (Iov 28:15).[48]

Balanța dreptății (במאזני־צדק) este instrumentul care, în mod figurativ, măsoară valoarea morală a lui Iov. מאזן este un substantiv la dual întâlnit de 15 ori în Vechiul Testament și se folosește de 12 ori cu referire la un instrument de măsurat greutăți fizice (Lev. 19:36; Prov. 11:1; 16:11 etc.) și de trei ori în mod figurativ, ca instrument pentru cântărirea durerii (Iov 6:2) sau a valorii morale (Iov 31:6; Psalm. 62:9).[49]

---

[46] (במאזני־צדק)
[47] Cf. *SEC*, ref. 8254.
[48] Cf. *BDB*, שָׁקַל, ref. 8254.
[49] Cf. *BDB*, מֹאזֵן, ref. 3976.

Pentru ca talerele balanței să fie în echilibru, trebuie ca ambele să aibă aceeași greutate. Iov propune să-i fie măsurat caracterul în talerul pereche al dreptății (צדק). El vrea să fie judecat după un mod care să corespundă unui standard corect. צדק este folosit ca substantiv în Vechiul Testament pentru a indica spre: (1) un context juridic[50] (Lev. 19:15; Deut. 1:16; 16:18,20; Psalm. 7:8,17 etc.); (2) comportamentul uman care poate fi conform dreptății (Psalm. 15:2; 18:20,24; 23:3 etc.) sau opus acesteia (Ecl. 5:8; Is. 1:21; 26:10 etc.); (3) dreptate ca atribut divin (Iov 36:3; Psalm. 97:2 etc.); (4) legea lui Dumnezeu (Psalm. 119:172; Is. 42:21 etc.); (5) instrumente sau mijloace de măsurat greutatea (Lev. 19:36; Deut. 25:15; Ezech. 45:10 etc.); (6) jertfe aduse corespunzător (Deut. 33:19; Psalm. 4:5).[51]

Ținând seama de contextul general în care este folosit צדק în Vechiul Testament, putem menționa faptul că nu poate exista judecată dreaptă fără Dumnezeu (Is. 26:9; 58:2; Ier. 50:7). Doar El este garant al dreptății (Iov 36:3; Ier. 50:7). Dreptatea divină are întotdeauna ultimul cuvânt (Is. 51:5). Deoarece Legea este expresia dreptății divine (Is. 42:21), oamenii drepți sunt cei în a căror inimă locuiește Legea lui Dumnezeu (Is. 51:7) și împlinesc poruncile Lui (Țef. 2:3). Astfel, o persoană dreaptă este cea care atunci când este cântărită în balanța dreptății arată că și-a însușit sau a dobândit o stare după voia lui Dumnezeu (Ier. 33:16). În cartea lui Iov, acest substantiv este găsit de șapte ori și este folosit de obicei într-un context juridic (8:3,6; 29:14; 31:6; 35:2; 36:3), Dumnezeu, Ziditorul, fiind susținătorul și garantul dreptății (Iov 36:3). Nu găsim nicio aluzie la vreun set prescris de precepte morale, dar discursurile acuzatoare ale celor patru și răspunsurile lui Iov, în special cel din capitolul 31,[52] dezvăluie care erau normele la care se raporta comunitatea de apartenență a acestora. De asemenea, în cadrul discursurilor, asistăm la un fel de decriptare a ceea ce în prolog înseamnă omul „fără prihană și curat la suflet, care se teme de Dumnezeu și se abate de la rău" (Iov 1:8; 2:3).

---

[50] De peste 75 de ori este folosit într-un context juridic (cf. *SEC*, ref. 6664).

[51] Cf. *BDB*, צֶדֶק, ref. 6664.

[52] Din această perspectivă, capitolul 31 reprezintă un cadru sumativ al valorilor morale susținute rând pe rând atât de interlocutorii săi, cât și de Iov însuși. Este de remarcat faptul că nu există contradicții între cei cinci (Elifaz, Bildad, Țofar, Elihu și Iov) cu privire la valorile morale care trebuie să stea la baza comportamentului uman.

Să cunoască Dumnezeu integritatea mea (תמתי)

Versul al doilea din versetul 6 întărește ideea că dreptatea (צדק) la care Iov se referă este de sorginte divină: *Și să cunoască Dumnezeu integritatea mea.* Substantivul תמה este folosit de cinci ori în Vechiul Testament (Iov 2:3,9; 27:5; 31:6 și Prov. 11:3). Cuvântul de origine este verbul תמם care înseamnă *a fi complet*, *a fi împlinit*, *a fi terminat* sau *finalizat*.[53] Atât Septuaginta (τὴν ἀκακίαν), cât și Vulgata (*simplicitatem*) transmit ideea de inocență sau de curăție morală, iar majoritatea versiunilor biblice redau acest substantiv prin cuvintele integritate,[54] nevinovăție[55] sau neprihănire.[56] Lael leagă înțelegerea adjectivului תם de ישר, oferindu-i trei înțelesuri: perfecțiune fizică (Cânt. 4:1-5, 12-15; 7:1-9), angajament hotărât de partea binelui (Gen. 25:27) și virtute morală care tinde să fie perfectă, totuși este perfectibilă (Iov. 31:33; 42:6).[57] Prin urmare, toate acestea tind să transmită ideea unui comportament ireproșabil din punct de vedere moral. Iov se așteaptă ca integritatea sa, odată cântărită, să corespundă dreptății divine. Punând față în față afirmația lui Dumnezeu din prolog (Iov 2:3) cu cea a lui Iov din jurământul de nevinovăție (Iov 31:6), observăm o ironie de tip dramatic la care Meshel[58] face aluzie într-unul din articolele sale. Mai înainte ca Iov să ceară să fie cântărit în balanța dreptății divine, integritatea acestuia fusese deja susținută de către Dumnezeu.

Prin urmare, prima imprecație din capitolul 31 transcende orice sistem uman de evaluare comportamentală prin faptul că Iov solicită ca integritatea să-i fie cântărită în balanța dreptății lui Dumnezeu. Astfel el pretinde că valorile la care se raportează nu sunt comune doar celor cinci (Iov, Elifaz, Bildad, Țofar și Elihu), ci ele sunt recunoscute și validate de Însuși Dumnezeu. În mod concret, deoarece prima imprecație are legătură directă cu comportamentul ipotetic din

---

53 Cf. *SEC*, ref. 8538.

54 De exemplu, *NRSV*, ca de altfel, și cele mai multe versiuni în limba engleză. (fără virgulă)

55 De exemplu, *CEV*.

56 De exemplu, *VDC*.

57 Caesar O. Lael, „Job as Paradigm for the Eschaton". *Journal of the Adventist Theological Society*, *11,1-2*(148-162), 2000, pp. 150-154.

58 N. Meshel, „Whose Job is This? Dramatic Irony and Double Entendre in the Book of Job", în Batnitzky, L. și Pardes, I. (ed.), *The Book of Job: Aesthetics, Ethics, Hermeneutics,* Walter de Gruyter, Berlin, 2015, pp. 47-75.)

versetul 5, integritatea amintită în imprecația din versetul 6 trebuie pusă în contextul duplicității de care Iov a fost acuzat. Așadar, el vrea să transmită ideea că dacă a fost vreo neconcordanță între vorbe și fapte, între interior și exterior, atunci *să cântărească Dumnezeu* și să ofere un verdict, iar el va accepta să se supună sentinței divine, indiferent de consecințe.

2.1.5.3. A doua ipostază ipotetică (31:7)

Versetul 7 este introdus prin conjuncția אם care este pentru a doua oară folosită în capitolul 31. De asemenea, acesta este redat sub forma unui paralelism sintetic format din trei versuri:

Dacă mi s-a întors pasul de pe cărare,
Și [dacă] inima mi-a urmat ochii,
Sau [dacă] mâinile mi s-au lipit de vreo necurăție.

Substantivul דרך este folosit într-un sens fizic, sugerând ideea de drum sau de cale (Gen. 38:16,21), de călătorie (Gen. 24:21; 35:3), dar și figurativ, pentru a indica spre cursul vieții (Deut. 28:29; Ios. 1:8) sau al acțiunii (1 Sam.18:14), incluzând chestiuni de morală și de caracter (Gen. 6:12; Ier. 3:21).[59] În cartea lui Iov, cuvântul este folosit cu referire la calea tunetului (Iov 28:26; 38:25), la drumul luminii (Iov 38:19,24), la direcția sau la cărările vieții (Iov 3:23; 8:19; 17:9; 22:28; 24:18, 23; 31:4; 34:21), la chestiuni de etică și de moralitate (Iov 4:6; 13:15; 23:10; 24:13), la modul de a fi sau de a acționa al lui Dumnezeu (Iov 21:31; 36:23). Un sens aparte pentru studiul prezent îl are acest cuvânt atunci când se referă la preceptele sau la poruncile divine,[60] care sunt văzute ca fiind căile lui Dumnezeu (Iov 21:14) și constituind calea Lui (Iov 23:11).[61] Astfel, oricine se întoarce de la El, nu ține seama de căile Sale (Iov 34:27).

---

59 Cf. *BDB*, דֶּרֶךְ, ref. 1870.

60 Adesea, în contextul Vechiului Testament, calea (דרך) sau căile (דרכים) lui Dumnezeu reprezintă poruncile Sale, Legea Sa (cu aluzie, în special, la Decalog) sau descoperirea voinței Sale pe tărâmul moralei și al datoriei (Gen. 18:19; Deut. 5:33; 8:6; 10:12; 11:22,28; 19:9; 26:17; 28:9; 30:16; Ios. 22:5; Jud. 2:22; 2 Sam. 22:22; 1 Regi 2:3; 3:14; 8:58; 11:33,38; 2 Regi 21:22; Psalm. 25:4,9; 27:11; 37:34; 51:15 etc.).

61 Conform versetului următor (Iov 23:12), faptul că Iov nu s-a abătut de la calea lui Dumnezeu înseamnă că nu s-a îndepărtat de *porunca buzelor Sale* și de ascultarea *cuvintelor gurii Lui*.

Pornind de la teoria lui Clines[62] legată de ordinea discursurilor, putem găsi în versetul 7 un răspuns al lui Iov la cuvintele acuzatoare adresate de Elihu care consideră că pedeapsa divină este pentru cei care se abat de la Dumnezeu și *părăsesc toate căile Lui* (Iov 34:27). În timp ce, din perspectiva lui Iov, sunt unii care nici măcar nu vor să știe care sunt *căile* lui Dumnezeu (Iov 21:14), el pretinde că „și-a ținut piciorul de pașii Lui, a păzit calea Lui și nu s-a abătut de la ea" (Iov 23:11). Prin urmare, în versetul 7, Iov susține că drumul său în viață, din punct de vedere comportamental, a corespuns întru totul căii (דרך) lui Dumnezeu.

Și [dacă] mi-a urmat inima ochii

Cele două substantive, עין și לב, au atât conotație fizică, cât și figurativă în contextul Vechiului Testament. Din punct de vedere figurativ, עין este folosit pentru a indica anumite tipuri de comportament sau trăsături de caracter precum: smerenia (Iov 22:29); mândria (Isaia 2:11); disprețul (Prov. 30:17); zgârcenia (Deut. 15:9); lipsa milei (Deut. 7:16; 28:54,56; Is. 13:18); regretul (Gen. 45:20); prețuirea pentru cineva sau pentru ceva (Ezech. 24:16,21,25; Zah. 2:8); fermitatea în urmărirea a ceea ce este bine (Prov. 4:25); dreptatea divină (Ezech. 5:11); bunăvoința divină (Psalm. 33:18; 34:15). De asemenea, arată spre anumite trăiri sau stări sufletești ce au conotații moral-spirituale: atracții sau pofte idolatre (Ezech. 6:9; 20:7,8); curiozitatea după a observa lucruri noi (Ecl. 1:8); poftă (Prov. 23:6; Ecl. 2:10)[63] și lăcomie (Prov. 28:22; Ecl. 4:8).[64]

Pentru a încadra cu o și mai mare acuratețe sensul lui עין din versetul 7, vom lua în calcul și utilizarea lui לב. Acesta este considerat drept cel mai important cuvânt din vocabularul care ține de antropologia Vechiului Testament.[65] Este folosit ca metaforă pentru a arăta spre mijlocul sau interiorul mărilor (Exod. 15:8; Prov. 23:34; 30:19; Ezech. 27:4,25,26,27; 28:2,8), spre anumite dimensiuni nedefinite, dar care pot transmite esența sau adâncul ființei

---

62 Clines, *Putting Elihu in His Place*, p. 243-253.

63 Dacă ținem seama de context, acest verset apare ca o concluzie a ceea ce Eclesiastul prezintă în prima parte a capitolului 2. Pofta ochilor pentru el s-a manifestat într-un mod multiplu: pofta plăcerii manifestată prin consumul de alcool și petreceri (2:3); pofta după bunuri materiale (Ecl. 2:4-8a); pofta senzuală (Ecl. 2: 8b); pofta puterii (2:9,10).

64 Cf. *BDB*, עַיִן, ref. 5869.

65 Wolff, *Anthropology*, p. 40.

umane (1 Regi 8:23; Psalm. 9:1; 22:14; 84:2; 119:2 etc.) sau caracterul moral al unei persoane (Psalm. 7:10; 17:3; 26:2; Ier. 11:20; 12:3; 17:10; 20:12). Cel mai adesea, acest substantiv este folosit cu referire la minte sau la rațiune (Gen. 6:5; Deut. 29:4; Prov. 14:10; 16:8; 22:17; Ecl. 1:17; 7:22,25; 8:5,16 etc.), la afect (Exod. 4:14; Lev. 19:17; Jud. 16:25; 18:20; 19:6,22; Psalm. 4:8; 16:9; Prov. 15:15 etc.), la sediul voinței (Exod. 25:2; 35:5,21,22,26,29; 2 Sam. 15:13; 2 Cron. 12:14; Iov 11:13 etc.), dar și cu aluzie la conștiință[66] (1 Sam. 24:5; 25:31).[67]

În cartea lui Iov, לב îmbracă sensuri precum: sediul reflecției, al gândirii (Iov 1:8; 2:3; 7:17; 8:10; 12:24; 17:4; 34:14; 36:5), sediul voinței (Iov 11:13; 15:12), sediul emoțiilor, al afectelor (Iov 23:16; 29:13; 36:13; 37:1,24), sediul instinctelor senzuale, al poftei (Iov 31:9), sediul atracției idolatre (Iov 31:27) și sediul motivației (Iov 33:3).

Aceeași semnificație pe care i are לב o are și לבב care este folosit de nouă ori în cartea lui Iov[68] cu următoarele sensuri: interiorul moral al ființei umane (Iov 1:5), sediul înțelepciunii și al cunoștinței divine (Iov 9:4; 10:13), sediul gândirii (Iov 12:3), al plănuirii (Iov 17:11), al memoriei (22:22) al înțelepciunii (Iov 34:10,34) și al conștiinței (Iov 27:6).

După cum se poate observa, sensul cuvântului *inimă*[69] în cartea lui Iov urmează, în general, aceeași direcție ca în restul Vechiului Testament. Ținând seama de contextul apropiat în care se folosesc עין (Iov 31:1,7) și לב (Iov 31:9), expresia *[dacă] mi-a urmat inima ochii* ar putea să facă aluzie în mod specific la atracțiile de natură senzuală și la răspunsul instinctiv pe care Iov a refuzat să-l ofere în astfel de situații. Această idee este susținută și de faptul că Iov răspunde în capitolul 31 învinuirilor prietenilor săi, și mai cu seamă lui Elihu, care-l acuză că este duplicitar, strânge mânie în suflet, iar soarta lui este similară cu a celor vinovați de imoralitate sexuală (Iov 36:13,14).

Pe de altă parte, versetele anterioare (31:4-6) sugerează o arie comportamentală mult mai largă decât cea a unui singur tip de conduită, dacă luăm în seamă pluralul cuvintelor: *căile mele*, [toți] *pașii mei* (v.4), sau expresiile

---

66 Are același sens ca în Iov 27:6, unde este folosit לבב.

67 Cf. *BDB*, לֵב, ref. 3820.

68 Cf. *SEC*, ref. 3824.

69 לב sau לבב.

următoare: *am umblat cu deșertăciune*, *piciorul s-a grăbit la înșelăciune* (v.5), *să fiu cântărit*, *integritatea mea* (v.6).

Prin urmare, neprecizându-se în mod concret la ce fel de atracții sau imbolduri interioare nu s-a dat curs, am putea deduce că este o autoevaluare generală în care atracțiile exterioare, care pot fi de natură multiplă, au fost anihilate sau respinse la nivel decizional, chiar din start. Expresia *[dacă] mi-a urmat inima ochii* scoate în relief valoarea autocontrolului, în care impulsurile instinctive ale ființei umane sunt ținute sub controlul facultăților superioare ale rațiunii, ale voinței și ale conștiinței.

Sau [dacă] mâinile mi s-au lipit de vreo necurăție

Verbul דבק înseamnă *a lipi*, *a uni*, *a lega*, *a ține strâns laolaltă*.[70] În situația prezentă, acesta este folosit într-un mod figurat, sugerând ideea înfăptuirii sau a deprinderii unui anumit rău.[71] Dacă a avea *mâinile curate* (Iov 17:9; Psalm 24:4) înseamnă a acționa corect din punct de vedere moral, *a i se lipi mâna de vreo necurăție* indică reversul, și anume, înfăptuirea unei acțiuni rele. De asemenea, poate sugera perseverarea în rău, ceea ce duce la cultivarea unui obicei imoral. Deoarece *inima sa nu i-a urmat ochii*, Iov putea să declare cu tărie că *mâinile nu i s-au lipit de nicio necurăție*.

Prin urmare, aspectul ipotetic surprins în versetul 7 este întreit: 1) a merge într-o direcție greșită (mai întâi la nivel volitiv și apoi faptic; în schimb, el a rămas la ceea ce considera că este corect din punct de vedere moral), 2) a păstra autocontrol (la nivelul intern al intențiilor sau al pornirilor instinctuale) și (3) a acționa greșit (la nivel faptic).

2.1.5.4. A doua imprecație (Iov 31:8)

Pentru a garanta veridicitatea comportamentală susținută în versetul 7, Iov folosește a doua imprecație în capitolul 31:

---

70 Cf. *SEC*, ref. 1692.

71 Substantivul מאום este folosit pentru a desemna un defect fizic (Dan. 1:4) sau pentru a arăta spre un defect sau spre stricăciune din punct de vedere moral (Deut. 32:5; Iov 11:15), Cf. *BDB*, מאום, ref. 3971.

[Atunci] fie ca eu să semăn și altul să mănânce,
Sau recoltele mele să fie smulse!

Observând diferite traduceri ale acestui verset, problema care apare este legată de cuvântul צאצאי.[72] Acesta este un substantiv care apare la masculin, plural, și este întâlnit de 11 ori în Vechiul Testament.[73] În majoritatea cazurilor se referă la copii sau la urmași (Iov 5:25; 21:8; 27:14; Is. 22:24; 44:3; 48:19; 61:9; 65:23), dar și la recoltele sau la lăstarii care ies din pământ (Is. 34:1; 42:5). Dacă am accepta explicația că Iov se referă aici la urmașii săi, ar fi un nonsens, deoarece toți fiii și toate fiicele sale fuseseră uciși de prăbușirea casei generată de *vântul cel mare venit de dincolo de pustie* (1:19,20).

De asemenea, situația devine și mai complicată dacă ținem seama de mesajul transmis de Elifaz în Iov 5:25: „îți vei vedea sământa crescându-ți și *odraslele* înmulțindu-se ca iarba de pe câmp". Prin aceste cuvinte, prietenul lui Iov vorbea despre posibilitatea reabilitării și a refacerii vieții (Iov 5:17,19, 24-26).

Sunt totuși două observații pe care le putem face. În primul rând, chiar dacă întâlnim crâmpeie ale speranței lui Iov în discursurile sale (Iov 16:19; 19:25-27), capitolul 31este despre plângerea lui cu privire la neînțelegerea tragediei prin care trecea și în care era inclusă pierderea tuturor copiilor săi. În acest caz, cuvintele sale trebuie luate în seamă din perspectiva stării prezente în care se afla. În al doilea rând, în prolog sunt prezentate pierderea animalelor, pierderea copiilor și pierderea sănătății, dar nu se amintește nimic despre distrugerea recoltelor lui Iov. Atâta timp cât recoltele pământului erau întregi, atunci încă mai putea să existe speranța supraviețuirii.

Prin urmare, Iov cere să aibă parte de muncă fără folos, iar recoltele sale să fie distruse.[74] Această perspectivă este întărită și de paralelismul existent în verset. Dacă în cea dintâi imprecație, Iov cere să fie cântărit în balanța dreptății divine,

72 De exemplu,צאצאי este tradus cu *odraslele mele*, cu referire la urmași, în anumite versiuni (ca de ex. sau *KJV*) sau cu *recoltele mele* (culturi, roade, seceriș), cu aluzie la plantele care au răsărit sau au crescut (ca de ex., *NRSV*).

73 Cf. *SEC*, ref. 6631.

74 Verbul שרש este folosit de opt ori în Vechiul Testament cu sensul de *a dezrădăcina, a smulge*, sau, în sens figurativ, de *a eradica, a extirpa, a nimici* (Cf. *SEC*, ref. 8327).

în cea de-a doua, prin blestemul său asupra recoltei, el cere, de fapt, distrugerea oricărei speranțe pentru viață.

Reversul acestei imprecații descoperă motivația lui Iov cu privire la respectul valorilor amintite în protaza din versetul 7. Conștiinciozitatea manifestată în ascultarea de *poruncile* și de *cuvintele* lui Dumnezeu (Iov 23:11,12; 31:7a), atât la nivelul intenției (Iov 31:7b), cât și la nivelul acțiunii (Iov 31:7c), este egală pentru Iov cu păstrarea vieții. Această idee nu este unică în Vechiul Testament, fiind susținută și de către Moise, în cartea *Deuteronom*: „Puneți-vă la inimă toate cuvintele pe care vă jur astăzi să le porunciți copiilor voștri, ca să păzească și să împlinească toate cuvintele legii acesteia. Căci nu este un lucru fără însemnătate pentru voi; *este viața voastră*, și prin aceasta *vă veți lungi zilele* în țara pe care o veți lua în stăpânire, după ce veți trece Iordanul" (Deut. 32:46,47).

2.1.5.5. A treia ipostază ipotetică (31:9)

În prima ipoteză comportamentală, așa după cum am putut observa, Iov vizează falsitatea sau lipsa de corespondență dintre interior și exterior (Iov 31:5), cea de-a doua ipoteză apare sub o formă întreită, indicând spre aspecte generale din punct de vedere volițional, instinctiv și faptic (31:7), iar cea de-a treia apare sub o nuanță concretă (31:9):

Dacă mi-a fost amăgită/ademenită inima de vreo femeie,
Și dacă am pândit la ușa aproapelui meu.

Verbul פתה este folosit cu sensul de *a lărgi* teritoriul sau moștenirea (Gen. 9:27), de *a deschide* gura pentru a înșela (Prov. 24:28) sau pentru a transmite ideea de *a înșela*, de *a amăgi*, de *a ispiti* (Exod. 22:15; Jud. 14:15; 16:5; 2 Sam. 3:25 etc.).[75] Despre amăgire la nivelul inimii, există încă două versete: Deut. 11:16 și Iov 31:27, însă ambele au de-a face cu infidelitatea la nivel spiritual, pe când în Iov 31:9 este vizată imoralitatea sexuală. De asemenea, cel de-al doilea verb, ארב,[76] care de obicei este folosit într-un context militar sau ostil (Deut. 19:11; Ios.

[75] Cf. *BDB*, פָּתָה, ref. 6601.

[76] *A sta în așteptare, a pândi* (Cf. *SEC*, ref. 693).

8:2,4,7,12,14,19,21; Jud. 9:25,32,34,43 etc),[77] arată spre o acțiune cu tentă de necinste sexuală doar în Iov 31:9.

Prin urmare, Iov neagă faptul că ar fi avut un comportament sexual imoral atât din punctul de vedere al atitudinii interioare, cât și ca intenție manifestată în mod faptic. În versetul 1, el precizează că a făcut un legământ cu ochii săi pentru a-și păstra puritatea morală, evitând să se pună într-o situație în care să poată da curs tentației de ordin sexual, iar în versetul 9, el își susține puritatea sexuală la nivelul atitudinii interioare și al intenției care ar fi putut să se manifeste în conduita sa.

2.1.5.6. A treia imprecație (31:10)

Pentru a-și întări nevinovăția, Iov recurge la a treia imprecație din discursul său. Mai înainte de a pătrunde semnificația acestui blestem, vom încerca să vedem care sunt principalele elemente ce caracterizează versetul:

[Atunci] soția mea să râșnească pentru altul,
Și alții să se aplece asupra ei.

Verbul טחן se traduce cu *a râșni*, *a măcina*.[78] Există două ocurențe care pot aduce suficientă lumină asupra a ceea ce Iov a exprimat în imprecația rostită: experiența lui Samson (Jud. 16:21) și personificarea Babilonului (Is. 47:2). În ambele situații, măcinatul la râșniță era ocupația celui slab și înfrânt, dar care cândva a fost puternic, sau a celui care a fost stăpân, dar a devenit sclav.

Mai mult decât atât, expresia este considerată un eufemism pentru a exprima sclavia sexuală[79] și, alături de aluzia lui Iov din partea a doua a versetului 10 (*Și alții să se aplece asupra ei*), sugerează ideea unei umilințe crunte care poartă însemnele rușinii extreme. Logica imprecației lui Iov poartă în ea sâmburele legii talionului: dacă cineva a făcut ceva rău, atunci și lui să i se întâmple la fel.

---

[77] Cf. *HALOT*, p. 83.
[78] Cf. *SEC*, ref. 2912.
[79] Hooks, S. M., *Job*, p. 365.

De asemenea, pedeapsa pe care și-o propune Iov, în cazul în care s-ar constata că este vinovat de imoralitate sexuală, este întâlnită și în alte părți ale Vechiului Testament. În a doua carte a lui Samuel, profetul Natan anunță judecata divină asupra lui David în urma adulterului comis cu Bat-Șeba, soția lui Urie (2 Sam. 12:11), iar Ieremia rostește același lucru împotriva poporului idolatru al Ierusalimului (Ier. 8:10).

Problema pe care textul o ridică este de ordin etic: De ce să sufere cineva nevinovat în locul celui care a greșit? Printre primii care încearcă să rezolve această dilemă, sunt Driver și Gray care argumentează din perspectiva contextului istoric, soția fiind văzută ca proprietate a soțului ei.[80] Clines consideră că este o chestiune de onoare ceea ce Iov cere prin imprecația sa, în cazul în care a încălcat acest cod de conduită sexuală.[81] Deși pentru lumea modernă o astfel de imprecație este șocantă, în antichitate, legătura de identificare a soțului cu soția lui era atât de strânsă încât rușinea lui era la fel de mare ca a ei.[82] Se poate spune că, invocând această ocară asupra soției, Iov cobora la cea mai de jos treaptă a umilinței și a rușinii la care un soț ar fi putut ajunge, dacă s-ar fi făcut vinovat de imoralitate sexuală.

2.1.5.7. Motivația respingerii adulterului (v. 11-12)

În următoarele două versete, Iov prezintă motivația pentru care consideră că adulterul este un rău așa de mare încât cel care îl înfăptuiește ar trebui să experimenteze rușinea maximă:

> *Căci aceasta ar fi o nelegiuire,*
> *Ar fi un rău vrednic de judecată*
> *Pentru că ar fi un foc ce mistuie până la nimicire,*[83]
> *Și ar dezrădăcina întreaga mea recoltă* (Iov 31:11-12).

---

80 S. R. Driver și G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*, Edinburgh: T. & T. Clark, vol.1, 1921, p. 265.

81 Clines, *Word Biblical Commentary: Job 21-37*, p. 1038.

82 J. E. Hartley, *The Book of Job*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1988, p. 413.

83 Sau: *un foc ce arde în Abaddon*.

Din perspectiva lui Iov, adulterul este *o nelegiuire* (זמה) sau *un rău* (עון) care în mod inevitabil trebuie să fie în atenția judecătorilor (פלילים). În Vechiul Testament, זמה reprezintă nelegiuirea ca act (Osea 6:9; Prov. 10:23; 21:27), se referă la un plan care poate fi bun (Iov 17:11) sau făcut cu intenții rele (Isaia 32:7; Prov. 24:9; Psalm. 26:10; 119:150), dar în mod deosebit, este folosit cu aluzie la imoralitatea de natură sexuală (Lev. 18:17; 19:29; 20:14; Jud. 20:6) și de natură idolatră (Ier. 13:27; Ezech. 16:27,43,58; 22:9,11).[84]

În ceea ce privește substantivul עון, acesta transmite ideea de *nedreptate*, de *nelegiuire*, de *vină* sau de *pedeapsă* pentru răul înfăptuit.[85] Prin urmare, în opinia lui Iov, adulterul, indiferent dacă este la nivel de intenție sau faptic, este un rău moral pentru care cel care l-a înfăptuit trebuie să fie tras la răspundere. La prima vedere, judecata la care textul face aluzie este de sorginte umană și nu divină ca în cazul altor versete din capitol (v.6, 14, 23). פלילים este de asemenea folosit în două versete din Pentateuh. În ambele cazuri cuvântul este folosit pentru desemnarea unor judecători în dreptul unor chestiuni de ordin moral (Exod. 21:22) și spiritual (Deut. 32:31). Dacă aceasta este situația și în cazul versetului 11, atunci putem socoti că, în societatea în care este plasată narațiunea din Iov, adulterul era socotit un rău moral ce trebuia tratat ca atare și pedepsit.

Pe de altă parte, în primul vers este vizată intenția sau partea nevăzută a naturii morale, iar pentru acest nivel *judecătorii*, la care se face referire în text, nu au capacitatea de a cunoaște interiorul ființei umane și nici autoritatea de a da un verdict în dreptul a ceea ce este invizibil. Singurul care poate face aceasta este doar Dumnezeu (Iov 23:10; 31:6). De asemenea, consecințele prevăzute de Iov pentru adulter au dimensiuni ce depășesc sfera umană:

> *Pentru că ar fi un foc ce mistuie până la nimicire,*
> *Și ar dezrădăcina întreaga mea recoltă* (Iov 31:12).

---

[84] Cf. *BDB*, זִמָּה, ref. 2154.

[85] Cf. *SEC*, ref. 5771.

Substantivul אבדון este întâlnit de cinci ori în Vechiul Testament și aceasta doar în literatura sapiențială. În Psalmul 88:11, văzut din prisma paralelismului sinonimic, אבדון exprimă aceeași realitate ca și קבר, referindu-se la mormânt, iar în Proverbe 15:11, אבדון este sinonim cu שאול care reprezintă *locuința morților* sau locul unde se află cei morți.[86] Aceeași sinonimie poate fi observată, de asemenea, în Iov 26:6 și chiar în Iov 28:22.[87]

Adulterul, la nivel de intenție sau de faptă (Iov 31:9), este văzut ca un rău[88] care atrage după sine umilința rușinii maxime (Iov 31:10). Cel vinovat trebuie să fie judecat deoarece comiterea lui este asemenea unui foc[89] ce arde până în *Abaddon*, mistuind definitiv nu numai pe înfăptuitor, ci și tot ceea ce el a realizat în viață. Declarând aceasta, Iov se dezice pe deplin de vreun act al imoralității sexuale, atât la nivelul atitudinii interioare, cât și la nivelul exterior al comportamentului.

În consecință, puritatea sexuală este pentru Iov o chestiune de onoare și de rușine, de viață și de moarte. Or, tocmai de aici izvorăște motivația sa comportamentală privind alegerea corectă în domeniul fidelității conjugale.

2.2. Starea morală exterioară: relația cu categoriile defavorizate (Iov 31:13-23)

În cadrul solilocviului final, Iov 31 se deschide prin prezentarea comportamentului moral interior, surprinzând intenții, atitudini și motivații. Începând cu versetul 13 și până la versetul 23, sunt surprinse aspecte care țin de manifestarea moralității în exterior. Acestea privesc relația lui Iov cu semenii săi din mai multe categorii sociale. Prima categorie întâlnită este cea a sclavilor și vizează o anumită atitudine cultivată de Iov față de drepturile lor.

---

86 CF. *BDB*, אֲבַדּוֹן, ref. 11.

87 Aici מות reprezintă atât starea de moarte, cât și locul morții, care este sinonim cu שאול.

88 עון sau זמה, conform versetului 11 din capitolul 31.

89 Faptul că adulterul este asemenea unui foc distrugător este întâlnit și în Proverbe 6:25-29,32-35. Ca și în Iov 31, consecințele adulterului sunt prezentate în cartea Proverbelor în termenii rușinii extreme (6:33) și ai pierderii vieții (5:5; 6:32). Astfel, se poate observa o viziune comună asupra adulterului în cele două cărți, *Proverbe* și *Iov*.

2.2.1. Iov și sclavii săi (31:13-15)[90]

2.2.1.1. Redarea textului ebraic și traducerea aferentă

אם־אמאס משפט עבדי ואמתי ברבם עמדי
ומה אעשה כי־יקום אל וכי־יפקד מה אשיבנו
הלא־בבטן עשני עשהו ויכננו ברחם אחד

Traducerea textului

v.13:
Dacă am tratat cu dispreț dreptul sclavului meu
sau al sclavei mele, în litigiul lor cu mine,
v.14:
ce aș face când Se va ridica Dumnezeu?
Când va cerceta El, ce aș răspunde?
v.15:
Oare, Cel ce m-a făcut pe mine în pântec, nu l-a făcut și pe el?
Și nu ne-a format într-un pântec pe fiecare?[91]

2.2.1.2. „Dreptul" sclavilor

Versetul 13 este introdus de conjuncția אִם și constituie protaza, iar versetele 14 și 15 constituie o apodoză compusă.[92] Prin urmare, Iov susține că,

[90] Acest subcapitol dezvoltă rezultatele cercetării din articolul scris pentru revista Sacra Scripta: Gheorghe Șchiopu-Constantin, „My Servant's and My Maidservant's Right: An Exegetical Study of the Text of Job 31: 13-15". *Sacra Scripta. Journal of the Centre for Biblical Studies*, *XVII, 1*(84-100), 2019.)

[91] Așa după cum se poate observa, am considerat traducerea verbului ברבם, care este la infinitiv construct, într-o formă substantivală, aceasta fiind susținută atât în traduceri vechi (de exemplu, în *LXX*: *κρινομένων*), cât și în traduceri recente (de exemplu, *NIV* sau *NTR*). În privința lui אחד, deși majoritatea traducerilor îl folosesc cu aluzie la Creator, nu avem niciun motiv sintactic să facem acest lucru. Folosindu-ne de ordinea firească a folosirii lui אחד (Gen. 1: 5; 2: 24), atunci acest adjectiv însoțește *de iure* și *de facto*, substantivul precedent (רחם). Iar acest aspect poate fi sesizat și în LXX: ἐν τῇ αὐτῇ κοιλίᾳ. Este subliniată aceeași origine atât pentru stăpân, cât și pentru sclavi, fiind subînțeles faptul că este același Creator. Iov susține astfel ideea că, indiferent de statutul lor, oamenii au fost creați într-o „manieră identică". (R. Gordis, *The Book of Job: Commentary, New Translation and Special Notes*, Jewish Theological Seminary of America, New York, 1978, p. 348).

[92] Richard V. Neville, "A Reassessment of the Radical Nature of Job's Ethic in Job XXXI: 13-15." *Vetus Testamentum 53*, *2*(181-200), 2003, p. 195.

dacă ar pleca de la ipoteza că anumite insinuări ale prietenilor săi sunt adevărate, atunci lucrurile ar putea fi mult mai grave în consecință decât cele de care a avut parte. În acest solilocviu al nevinovăției,[93] majoritatea jurămintelor lui Iov au de-a face cu problema etică a puterii în contextul relațiilor de inegalitate.[94] Prima relație de acest tip care este vizată în Iov 31 este relația stăpân-sclav (v.13-15). Plecând de la procedeul pe care Iov îl aplică pentru a-și susține nevinovăția, acela că „dacă am făcut X, atunci să mi se întâmple Y", versetul 13 subliniază comportamentul lui Iov față de sclavii săi, accentuând exact opusul a ceea ce nu a făcut. „Dacă am tratat cu dispreț dreptul sclavului sau al sclavei mele" întărește următoarea negație: „Nu am tratat cu dispreț dreptul sclavului sau al sclavei mele".

Rădăcina de bază a lui עבדי este עבד.[95] Pentru studiul nostru este util să observăm faptul că, de 59 de ori, acest substantiv este folosit doar pentru a desemna un anumit slujitor al lui Dumnezeu. De exemplu, David este slujitorul (עבדי) lui Dumnezeu (2Sam. 3:18; 7:5; 1Rg. 11:13,32,36,38 etc). De asemenea, Avraam, Moise, Caleb, Iov, Isaia, Eliachim și *Robul Domnului* sunt amintiți în această postură, precum și Iacov, ca personaj colectiv ce reprezintă poporul Israel. De observat că toți aceștia aveau un statut remarcabil din punct de vedere civil, moral și spiritual, iar Dumnezeu îi revendică și le conferă titlul de slujitori (עבדים) ai Săi. Chiar și în celelalte cazuri, întâlnite în Vechiul Testament, cei care sunt עבד au un statut deosebit pentru că au stăpâni speciali: regi, nobili, demnitari de stat sau profeți. În consecință, putem vorbi despre un statut deosebit și în dreptul sclavilor lui Iov?

Septuaginta redă acest cuvânt prin *θεράπων*, iar Vulgata folosește termenul de *servus*. Traducerile moderne merg, în general, în aceeași direcție[96] și se poate observa că, în timp ce anumite versiuni traduc עבד cu *sclav*, cele mai multe dintre ele încearcă să-i confere o anumită nuanță de sens, transmițând mai degrabă o stilizare a statutului unui sclav într-un context dat. Aceasta nu poate fi o acuzație

93 Balentine, *Wisdom*, p. 282.

94 Newson, *The Book of Job*, p. 194.

95 עבד este întâlnit în VT sub aceeași formă ca în Iov 31:13 sau însoțit de anumite prepoziții (לְ,כְּ,בְּ) și conjuncția וְ, de 66 de ori (Cf. *SEC*, ref. 5650).

96 De exemplu, *slugă* (*VDC*), *rob* (*NTR*), *slujitor* (*VBRC*), *servitor / slujitor* (*CEV*, *NIV*, *KJV*), *sclav* (*JB 2000*).

pentru lipsa de fidelitate față de sensul de bază al cuvântului ebraic, ci surprinde pe de-o parte ceva din înălțimea moral-sufletească a stăpânului, iar pe de altă parte, calitatea vieții sclavului alături de un asemenea stăpân.

Deși nu este ușor să precizăm cu exactitate statutul social al lui Iov[97], putem să afirmăm cu siguranță că, indiferent dacă îl privim ca pe un prinț cu o poziție impunătoare precum cea a unui rege, ai cărui slujitori erau asemenea unor demnitari de stat (Iov 3:14,15; 29:25), sau ca pe un nobil bogat, ai cărui supuși nu aveau decât un statut de sclavi obișnuiți, atitudinea lui Iov față de aceștia le conferă o anumită libertate de exprimare, aceea de a-și putea revendica ceea ce considerau a fi al lor.

În ceea ce o privește pe sclavă, substantivul folosit pentru a o desemna are la bază cuvântul אמה. Este un cuvânt care, indiferent de cum ar fi tradus,[98] exprimă statutul femeii care nu este liberă. Cu toate acestea, în cartea lui Iov, acest tip de servitoare apare sub forma contrastelor: în timp ce Iov tratează cu respect dreptul sau cauza lor, acestea la rândul lor, când stăpânul experimentează necazul, se raportează la el ca la un străin (Iov 19:15). Un alt lucru care merită observat este cel legat de modul în care Iov îi tratează atât pe sclavi, cât și pe sclave. Indiferent de sex, aceștia pot să-și prezinte cauza într-un anumit litigiu cu stăpânul lor.

Pentru a înțelege despre ce „drept" al sclavilor este vorba în Iov 31:13, vom încerca să urmărim care este sensul de bază al celor două cuvinte ריב și משפט în contextul Vechiului Testament.

ריב [99] este folosit atât într-un cadru juridic (Exod. 23:3; Deut. 19:17; 21: 5; Iov 29:16; 31:13), cât și în afara acestuia, cu privire la anumite disensiuni și lupte personale, neînțelegeri între anumite tabere sau conflicte armate (Gen. 13:7; Iov 33:19; Is. 58:4; Hab. 1:3).[100] În Iov, întâlnim termenul de 12 ori, dintre care, de 7 ori este folosit în relația om - Dumnezeu (Iov 9:3; 10:2; 13:8; 23:6; 33:13; 31:35; 40:2), de două ori în dialogul dintre Iov și prietenii săi (Iov 13:6,19), o dată în

---

[97] M. W. Hamilton, „Elite Lives: Job 29-31 and Traditional Authority". *Journal for the Study of the Old Testament, 32, 1*(69-89), 2007, p. 72.

[98] *Sclavă, slujitoare, servitoare, roabă* (Cf. SEC, ref. 519).

[99] רִיב și este întâlnită de 67 de ori ca verb și de 61 de ori ca substantiv în Vechiul Testament (Cf. *SEC*, ref. 7378).

[100] Cf. *BDB*, רִיב, ref. 7378.

legătură cu Iov ca apărător al străinului (Iov 29:16), o dată pentru a exprima luptele sufletești interioare (Iov 33:19) și o dată pentru posibilele litigii dintre Iov și slujitorii săi (Iov 31:13).

רִיב însoțit de prepoziția *ʿim* (ברבם עמדי), în toate cazurile în care este întâlnit (Osea 4:1; 12:3; Mica 6:2; Iov 31:13), se folosește pentru a defini acțiunea acuzației împotriva unei anumite persoane sau a unui grup.[101] În Iov 31:13, referirea la cel acuzat este în aceeași sintagmă (ברבם עמדי), lăsând să se înțeleagă faptul că Iov nu respinge ideea de a fi existat anumite litigii între el și sclavii săi.[102] Mai mult, dacă רִיב reprezintă situația inițială a unei dispute,[103] Iov recunoaște că a admis să intre la judecată cu sclavii săi, ei având rolul de acuzatori, iar Iov de acuzat. Autorul vrea să transmită ideea că Iov nu s-a folosit de statutul său pentru a se sustrage de la judecată. De fapt, în contextul general al capitolului 31, Iov însuși pleacă de la premisa acestui exemplu personal și pentru că se consideră nedreptățit vine cu propria plângere (ריבי) în fața lui Dumnezeu (שדי), fiind ferm convins că nu va rămâne fără răspuns (Iov 31:35).

Pentru ca imaginea să fie și mai clară, vom urmări anumite valențe ale cuvântului משפט în cadrul Vechiului Testament. De obicei, acest substantiv exprimă ideea de judecată, fie ca act sau proces decizional unde se poate delibera o anumită sentință în cadrul unor litigii (Deut. 1:17; Iov 9:19; 32:9), fie ca loc unde se desfășoară actul judecății (Deut. 25:1; 1 Regi 7:7; Is. 28:6). De asemenea, este folosit cu aluzie la cauza pe care cineva o prezintă la judecată (Iov 13:18; 23:4), la sentința propriu-zisă sau la executarea judecății (Deut. 17:11; 19:6; Ier. 7:5; Iov 36:17). Este folosit pentru a desemna dreptul legal al cuiva (Deut. 18:3; Iov 34:5; 36:6), dar și cu referire la planul pentru construirea sanctuarului, a templului sau a palatului regal (Exod. 26:30; 1Rg. 6:38; Ier. 30:18).[104]

În cele opt cazuri în care substantivul משפט apare sub aceeași formă ca în Iov 31:13, sensurile de bază pe care acesta le indică sunt: *judecată*, ca proces în urma căruia se așteaptă o decizie (Iov 8:3; 19:7), *cauza* sau *dreptul* unei părți în

---

101 Pietro Bovati, *Re-Establishing Justice. Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible*, JSOT Press, Sheffield, 1994, p. 40.

102 *Idem.,* p. 38.

103 *Idem.,* p. 171.

104 Cf, *BDB*, מִשְׁפָּט, ref. 4941.

cadrul unui litigiu sau al unui proces juridic (Iov 13:18; 23:4; 31:13), capacitatea de *a analiza* și de *a delibera* în cadrul unei judecăți (Iov 32:9; 34:4,17).

Având în vedere atât contextul general, cât și pe cel proxim, în care משפט apare în Vechiul Testament, observăm că termenul este folosit aproape în exclusivitate în domeniul juridic. Chiar și atunci când este folosit pentru planul de construcție a sanctuarului sau a templului, se poate subînțelege ideea că aici se găsea forul superior pentru înfăptuirea judecății, după un model care transcende lumea noastră (Exod. 26:30). Prin urmare, משפט descrie natura, procedura, situația sau actul juridic prin care o judecată era decisă în locul special desemnat pentru aceasta.[105] Versetul 13 din Iov 31, este o aluzie la faptul că exista un anumit drept al sclavilor, dar nu în sensul legislativ pe care îl percepem în termenii epocii moderne, ci în sensul unei decizii obținute într-o instanță antică, în urma unui proces desfășurat după normele stabilite în cadrul societății din vremea respectivă. Prin jurământul său, Iov susține că el a respectat decizia finală a judecătorilor[106] și nu a încercat să obțină vreun beneficiu ca urmare a statutului superior pe care îl avea.

Pe baza celor menționate mai sus, se poate conchide că Iov 31:13 formează o imagine în care sunt folosiți termenii ריב și משפט pentru a surprinde cele două faze ale unei judecăți din antichitate: primul pentru a desemna faza inițială în care se prezintă acuzațiile și probele, iar cel de-al doilea pentru faza finală, desfășurată în sala de judecată, unde cazul era hotărât de autoritatea legislativă și sentința era dată.[107]

2.2.1.3. Atitudinea lui Iov față de dreptul sclavilor

Așa după cum am subliniat mai sus, Iov 31:13 folosește un limbaj cu o anumită nuanță juridică și vizează aspecte din cadrul unui proces de judecată menit să delibereze într-un litigiu apărut între sclavi și stăpân. Pentru a observa care era atitudinea lui Iov față de sclavii săi în cadrul acestor litigii, vom încerca să analizăm semnificația lui מאס care se găsește de cinci ori an Vechiul Testament

[105] Bovati, *Re-Establishing Justice*. p. 172.

[106] În aluziile sale din capitolul 31:11,28, Iov declară recunoașterea autorității judecătorilor. Asemenea cazuri sunt aluzii la anumite fapte pe baza cărora judecătorii puteau condamna pe cineva în instanță.

[107] Bovati, *Re-Establishing Justice*. p. 172.

sub forma întâlnită în *Iov 31:13* (Iov 9:21; Iov 31:13. Iov 42:6; Ier. 31:37; Ier. 33:26).[108] Ca și în alte limbi semitice,[109] verbul se traduce prin: *a respinge*, *a disprețui*, *a trata cu dispreț*, *a refuza*, *a îndepărta*, *a nesocoti*. Atât ca ocurență, cât și ca număr de forme gramaticale, doar cartea profetului Ieremia mai egalează folosirea acestui verb în tot Vechiul Testament. Și considerăm că aceasta nu este la întâmplare. În cazul ambelor personaje, este întâlnit motivul lamentațiilor, atât Iov, cât și Ieremia fiind confruntați cu refuzul, cu disprețul și cu respingerea.[110]

În general, verbul transmite ideea de respingere, de refuz sau de lepădare a oamenilor de către Dumnezeu (Osea 4:6; 9:17; 1Sam. 16:1,7; 2Rg. 23:27; Ier. 7:29; 14:19; 33:24; Lev. 26:44, Psalm. 53:6 etc) sau a oamenilor când aceștia Îl resping pe Dumnezeu (Num. 11:20; 1 Sam. 8:7), îi reneagă pe semenii lor (1 Sam. 8:7; Iov 30:1), își leapădă idolii (Is. 31:7), resping cunoașterea de Dumnezeu (Osea 4:6) și renunță la anumite lucruri (Is. 8:6; Ezech. 21:15; Psalm. 118:22). De asemenea, verbul este folosit pentru a arăta repulsia, disprețul sau ura cuiva față de cineva sau de ceva (Amos 5:21; Iov 7:16; 19:18; 34:33; 36:5; Prov. 15:32; Jud. 9:38; Is. 33:8; Ezech. 21:18).[111]

Asigurat de prietenii săi că Dumnezeu nu îi *disprețuiește* pe cei buni (Iov 8:20) și acuzat de ei că el *disprețuiește*[112] mustrarea lui Dumnezeu prin atitudinea lui (Iov 5:17), Iov este *disprețuit* de copii și de tineri (Iov 19:18; Iov 30:1), iar în timp ce pielea și oasele îi devin *detestabile* (Iov 7:5,16), ajunge să-și *disprețuiască* viața (Iov 9:21) sau *să-i fie silă* de sine însuși (Iov 42:6), dar el susține că atitudinea manifestată față de drepturile sclavilor săi nu a purtat niciodată marca *disprețului* și a ignoranței (Iov 31:13). Într-o societate în care onoarea și respectul sunt cele mai înalte valori și în care pedeapsa pentru încălcarea principiilor morale înseamnă rușine și dispreț,[113] modul în care Iov se raportează la drepturile

---

[108] Cf. *SEC*, ref. 3988.

[109] În aramaică și în arabă, *ma'asa* are sensul de *a renunța la*, *a respinge* [sfatul], *a trata cu dispreț*, *a arunca* [cu dispreț], iar în akkadiană avem corespondentul *mēšu*, cu sensul de *a disprețui*, *a respinge* [cu dispreț], *a avea dispreț pentru* [ceva sau cineva], (Cf. *HALOT*, p. 540).

[110] Walter Brueggemann, *The Theology of the Book of Jeremiah*, Cambridge University Press, New York, 2007, p. 168.

[111] Cf. *BDB*, מָאַס, ref. 3988.

[112] Elifaz îl îndeamnă pe Iov să nu respingă cu dispreț / să nu trateze cu superficialitate / cu lipsă de respect disciplinarea sau corectarea care vin de la Dumnezeu.)

[113] Newson, *The Book of Job. A Contest of Moral Imaginations,* p. 189.

sclavilor săi poartă marca onoarei. Astfel atunci când ne referim la drepturile sclavilor lui Iov, trebuie să avem în vedere pe de-o parte, identitatea morală a lui Iov care este dată de umblarea în hainele onoarei,[114] iar pe de altă parte, trebuie să avem în vedere ambele proceduri din cadrul procesului juridic amintit în subcapitolul anterior.

Chiar dacă distincția dintre cele două acțiuni juridice nu este întotdeauna ușor de făcut, mai ales în textele poetice, iar termenii רִיב și מִשׁפט sunt folosiți de multe ori într-un mod sinonimic,[115] totuși pentru situația din studiul nostru, se pot deduce două idei incontestabile: pe de-o parte, acceptarea stăpânului de a intra la judecată cu sclavii săi chiar dacă aceasta ar fi însemnat să stea pe scaunul celui acuzat, iar pe de altă parte, acceptarea fără echivoc de către stăpân a sentinței judecătorești chiar dacă aceasta dădea câștig de cauză sclavilor săi. Ambele faze ale judecății în care Iov este implicat sunt sub semnul onoarei unui stăpân care promovează cinstea și respectul în raport cu drepturile sclavilor săi și se poate spune că această perspectivă reliefează o atitudine remarcabilă pentru un stăpân de sclavi din vremea antichității.

2.2.2. Motivații comportamentale

Modul în care Iov alege să-și susțină nevinovăția este fie prin a cere împlinirea unui blestem din partea divinității (Iov 31:8,10,22,40), fie prin a cere judecarea sa de către o instanță umană sau divină (Iov 31:6,35-37), fie prin a-și prezenta motivațiile pentru care nu a ales un anumit comportament greșit (Iov 31:11,14,15,23,28,34). În versetele care se ocupă de relația lui Iov cu sclavii săi (v.13-15), nu sunt cerute nici judecata divină prin invocarea vreunui blestem și nici a vreunei instanțe umane, ca în alte situații. În schimb, găsim două motivații de bază: judecata divină și actul creației.

2.2.2.1. Motivația judecății divine

Una dintre motivațiile comportamentale care a stat la baza atitudinii lui Iov față de drepturile sclavilor săi este dată de cele două verbe: קוּם și פקד.

[114] Ibid. (Newson vorbește despre elementele cheie ale virtuții lui Iov: *țedeq* și *mișpat*, conform Iov 29:14).)

[115] Bovati, *Re-Establishing Justice*, p. 221.

Verbulקום este întâlnit în Vechiul Testament într-o multitudine de situații. Este folosit pentru a exprima o atitudine ostilă (Deut. 19:11; 22:26), un anumit statut (Prov. 28:12,28) sau o anumită intrare pe scena publică: judecător, profet, rege (Jud. 5:7; 10:1,3; Deut. 13:2; 34:10). Un alt sens folosit este acela care exprimă o anumită acțiune în care Dumnezeu Se ridică: pentru a judeca (Is. 2:19,21; Psalm. 82:1,8; Iov 31:14) sau pentru a apăra (Psalm. 12:5; 35:1,2; 74:22; 94:16; Iov 19:25).[116]

De obicei, în situația unui proces juridic, judecătorul stătea jos în timpul dezbaterii pentru a asculta ce spun părțile aflate în litigiu, apoi se ridica la final, în momentul verdictului, pentru a pronunța sentința și astfel avea loc încheierea procesului.[117] Aceste mișcări ale judecătorului par a fi în concordanță cu cele două faze ale judecății amintite deja, din perspectiva lui ריב și a lui משפט.

פקד este întâlnit în cartea lui Iov de șase ori. Pe lângă alte sensuri cu care este folosit acest verb în Vechiul Testament, unul dintre cele mai întâlnite este cel de *a vizita*. De obicei, *vizitarea* unui loc, a unei persoane sau a unui popor presupunea o cercetare amănunțită a unei anumite realități (Jud. 15:1; 1 Sam. 17:18; Is. 26:16; Psalm. 17:3; Iov 5:24; 7:18; 31:14). Prin urmare, când Dumnezeu *vizitează* persoane sau chiar anumite popoare, El verifică și analizează situația morală a acestora. Cercetarea Sa are drept scop intervenția în favoarea celor nedreptățiți și asupriți, dar și pedepsirea celor găsiți vinovați de această stare (Exod. 3:16; 4:31; 13:19; 32:34; Iov 31:14; 35:15).[118]

Ținând seama și de paralelismul sinonimic al versetului, am putea să afirmăm că momentul în care Dumnezeu Se va *ridica* (יקום) corespunde cu momentul în care El *va vizita/va cerceta* (יפקד). De asemenea, limbajul cu tentă judiciară din versetul 13, precum și folosirea celor două verbe (קום și פקד) în contextul vechi testamentar, ne ajută să observăm concepția lui Iov despre o zi când Dumnezeu „Se va ridica la urmă (אחרון) pe pământ” (Iov 19:25) ca să-i cerceteze pe toți oamenii, indiferent de statutul lor social, cu scopul de a-i pedepsi

[116] Cf. *BDB*, קוּם, ref. 6965. Pe lângă situațiile amintite, mai este folosit pentru a descrie o persoană care a dormit, a stat bolnavă la pat, s-a prăbușit de durere sau a murit și apoi s-*a ridicat*, s-*a sculat* sau *a înviat* (Exod. 10:23; 1 Sam. 3:6,8; 2 Sam. 12:21; Exod. 21:19; Gen. 19:33,35; 2 Rg. 13:21; Iov 14:12).

[117] Bovati, *Re-Establishing Justice,* p. 238, 239.

[118] Cf. *BDB*, פָּקַד, ref. 6485.

sau de a-i apăra. Dincolo de judecata oamenilor se află judecata lui Dumnezeu, deoarece, fiind garantul ultim al dreptății,[119] doar El are abilitatea de a judeca corect.[120] Iar anumite traduceri, ca de exemplu *Vulgata*,[121] surprind foarte bine acest aspect.

Iov a acceptat responsabilitatea de a-și trata sclavii într-un mod cinstit ca pe o obligație dată de Dumnezeu, convins fiind că „în timpul judecății, fie ca judecător, fie ca martor, Dumnezeu Se va ridica să le ia apărarea".[122] O perspectivă oarecum asemănătoare este oferită și de Scheindlin care consideră că raportul lui Iov față de sclavii săi emerge dintr-o conștiință personală împletită cu tema escatologică în care Dumnezeu vine să ceară socoteală,[123] dar și de Wanke care consideră că Iov n-ar fi avut niciun răspuns la întrebările din Iov 31:14 dacă acesta și-ar fi privat sclavii de drepturile lor.[124]

Prin urmare, găsim o primă motivație a lui Iov în comportamentul manifestat față de sclavii săi. El crede că va fi o zi când Dumnezeu „Se va ridica la urmă pe pământ" (Iov 19: 25), când fiecare, stăpân sau sclav, va trebui să dea socoteală. Astfel, întâlnim aici o etică trăită din perspectiva eschatologică a judecății.

2.2.2.2. Motivația creației

În versetul 15 descoperim o a doua motivație prin care Iov își justifică atitudinea față de drepturile sclavilor săi. Sunt două verbe: עשה și כון, prin care Iov consemnează originea comună a ambelor categorii sociale: stăpân și sclav. Din totalul de 32 de ori al ocurențelor din cartea lui Iov, verbul עשה este folosit de cel puțin 19 ori pentru a arăta spre calitatea de Creator a lui Dumnezeu, iar de 8 ori pentru a indica spre suveranitatea Lui atât din punct de vedere decizional,

---

119 Hamilton, *Elite Lives: Job 29-31 and Traditional Authority*, p. 87.

120 Christoph Levin, *Re-Reading the Scriptures. Essays on the Literary History of the Old Testament*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2013, p. 62.

121 *Quid enim faciam cum surrexerit ad iudicandum Deus et cum quaesierit respondebo illi* (*BSV*)

122 Hartley, *The Book of Job*, p. 414.

123 Raymond Scheindlin, *The Book of Job*, W. W. Norton & Company, New York, 1998, p. 207-208.

124 Roger Marcel Wanke, *Praesentia Dei. Die Vorstellungen von der Gengenwart Gottes im Hiobbuch*, Walter de Gruyter, Berlin, 2013, p. 328.

cât și din punctul de vedere al puterii de a-Și susține creația.[125] Ambele aspecte, de Creator și de Suveran asupra creației Sale, sunt surprinse în textul biblic care se află în atenția noastră.

Celălalt verb (כון) apare în *Iov* de 14 ori, iar în utilizarea biblică poartă în sine semnificația aducerii la existență a ceva, într-un mod planificat și organizat, cu scopul de a dăinui.[126] Dacă ținem seama de faptul că în declarațiile cu privire la creație, formele lui כון în *po'lel* și *hiph'il* apar ca sinonime pentru verbele creației și formării[127] și dacă privim la spectrul larg pe care uzanța Vechiului Testament ni-l deschide, atunci putem să surprindem ideea realizării unui lucru complet și durabil, alcătuit în urma unui plan minuțios. În contextul nostru, putem deduce că indiferent de statutul său, fiecare ființă umană își are startul existenței mai întâi în planurile și apoi în mâinile Creatorului. Atât stăpânul, cât și sclavul au fost plămădiți și formați ca să dăinuiască. Aceasta sugerează că baza pentru recunoașterea demnității umane atât a oamenilor liberi, cât și a celor sclavi, stă în faptul că, deopotrivă, ei sunt creația lui Dumnezeu.[128]

Ținând seama de această perspectivă, anumite comentarii teologice susțin că etica lui Iov are la bază conștiența faptului că Dumnezeu l-a întocmit atât pe el, cât și pe sclavii săi, iar aceasta implică, printre altele, „protecție și responsabilitate".[129] Trebuie să recunoaștem însă că, deși Dumnezeu este recunoscut ca „protector al celor vulnerabili",[130] motivația din versetul 15 nu are de-a face cu grija pentru cei vulnerabili, ci mai degrabă, ne sugerează ideea de respect pentru alte ființe umane,[131] în speță pentru sclavi, care au valoare tocmai prin faptul că sunt creați în același mod de Creator și pentru un scop bine definit.

---

125 Cf. *SEC*, ref. 6213 (Iov 4:17; 5:9; 9:9,10; 10: 9,12; 12:9; 23:9; 28:25,26; 31:15 (de 2 ori); 32:22; 33:4; 35:10; 37:5; 40:15,19; 41: 33, respectiv: Iov 5:12; 9:12; 10:12; 13:20; 14:5; 25:2; 31:14; 42:8).

126 De exemplu, la *polel*, *imperfect*, avem: *a ridica*, *a pregăti* (Exod 15:17; 2 Sam. 7:13); *a întemeia*, *a fonda*, *a înființa* (Is. 62:7; 45:18; Prov. 3:19); *a statornici* (2 Sam. 7:24); *a zămisli*, *a forma*, *a crea*, *a modela* (Iov 15:35; 31:15).

127 Ernst Jenni și Claus Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*, trad. Mark E. Biddle, vol. 2, Hendrickson, Peabody, MA, 1997, p. 782.

128 Barton, John, *Ethics in Ancient Israel*, p. 49.

129 Neville, *A Reassessment of the Radical Nature of Job's Ethic in Job XXXI: 13-15*, p. 199.

130 Hamilton, *Elite Lives: Job 29-31 and Traditional Authority*, p. 87.

131 Hartley, *The Book of Job*, p. 415.

Iar aceasta are un sens aparte în contextul unei mentalități formate în termenii onoarei și ai respectului.

2.2.3. Sclavii în cartea lui Iov

După ce am evidențiat anumiți parametri ai „dreptului" pe care sclavii îl aveau și am creionat semnificația modului în care Iov s-a raportat la acesta, urmărind atât atitudinea, cât și motivația sa, pornind de la versetele 13-15 din Iov 31, vom încerca să facem câteva incursiuni în cartea lui Iov pentru a identifica acele versete care vorbesc despre sclavi, cu scopul de a observa și alte perspective pe care cartea le prezintă asupra acestui subiect. Mai întâi vom urmări folosirea termenilor עבד și אמה în dialogurile poetice ale cărți, iar apoi în secțiunile narative.

În partea poetică a cărții, substantivul עבד este întâlnit de 5 ori (Iov 3:19; 7:2; 19:16; 31:13; 41:4), iar אמה de 2 ori (Iov 19:15; 31:13). Cu o singură excepție (Iov 41:4)[132], ambele substantive sunt găsite doar în discursurile lui Iov. Prima referință apare în solilocviul inițial din Iov 3:19. După Iov, doar în mormânt „cel mic și cel mare sunt *la fel [acolo]*" (שם הוא), iar sclavul este liber (חפשי) de stăpânul său. Prin contrast, doar în timpul vieții există o diferență între stăpân și sclav. Unul este mare, iar celălalt este mic, iar cel mic este la dispoziția celui mare. Nu se poate vorbi despre egalitate între cei doi. Această idee este sugerată și de Iov 7:2, unde „sclavul tânjește după umbră" (כעבד ישאף־צל) și nu se poate bucura de ea atunci când are nevoie. El trebuie să lucreze pentru stăpânul său chiar și atunci când „se topește de căldură" (Gen. 31:40). În Iov 19:15,16, Iov prezintă atitudinea sclavelor și a sclavilor săi față de el în momentele de criză prin care trece. Astfel, sclavele sale îl privesc ca pe un străin, iar sclavii săi nu vor să-i răspundă atunci când sunt chemați. Un sclav bun este acela care răspunde dorinței stăpânului său chiar înainte ca acesta să-i spună ce are de făcut.[133] În situația lui Iov, respectul sclavilor săi se transformase în dispreț.[134] Așadar, pe

---

[132] În acest caz, Iov este întrebat de Dumnezeu dacă ar putea să facă o înțelegere cu Leviatanul ca acesta „să-i fie sclav pe vecie".

[133] Hartley, *The Book of Job,* p. 300.

[134] *Ibid.*

fundalul acestor remarci pe care Iov le face în legătură cu sclavii, reiese că nu există egalitate între stăpâni și sclavi și că propriii sclavi au ajuns să-l disprețuiască în mijlocul necazului. Declarațiile sale din ultimul solilocviu (Iov 31:13-15) reliefează și mai bine atitudinea morală a unui stăpân de sclavi care se îmbrăca cu „hainele dreptății și ale corectitudinii" (צדק și משפטי – Iov 29:14) nu numai atunci când sclavii lui aveau plângeri împotriva sa în sala de judecată, ci și în viața cotidiană, când nevoile celor vulnerabili o cereau (Iov 29:11-17).

În cele două secțiuni narative ale cărții, substantivul עבד apare de șase ori. În prolog îl găsim de două ori, iar în epilog de patru ori. În toate cele șase situații, Dumnezeu îl prezintă pe Iov ca *rob* al Său (עבדי). În prolog, *hassatan* vine de două ori în consiliul ceresc „de la cutreierarea pământului și de la plimbarea pe care a făcut-o pe el" (Iov 1:8; 2:2), iar Dumnezeu pretinde că Iov este sclavul Său) עבדי), ceea ce înseamnă că, *de iure* și *de facto*, se află în proprietatea Sa. Deși *hassatan* participă ca membru al sfatului divin,[135] acesta aduce ofense și acuzații împotriva lui Iov.[136] Trebuie să ținem seama că denumirea ebraică *hassatan* are o semnificație deloc întâmplătoare: *adversarul*. În al doilea rând, faptul că vine în consiliul ceresc nu înseamnă că este membru de drept în acest consiliu, ci mai degrabă că i se permite. De remarcat că el nu rămâne la consiliu, ci pleacă imediat după ce-i este prezentat un caz unic de loialitate față de Dumnezeu (Iov 1:12; 2:7). În al treilea rând, *hassatan* insinuează ceva împotriva lui Iov, dar, de fapt, Îl acuză direct pe Dumnezeu (Iov1:10; 2:4,5) care Și-ar fi asigurat loialitatea prin anumite favoruri oferite acestuia.[137]

Astfel, prologul cărții lui Iov reflectă la un alt nivel situația din Iov 31:13-15. După cum Iov a permis sclavilor să-și aducă plângerea în sala de judecată de pe pământ, tot astfel, în prolog, Dumnezeu îi permite adversarului Său să-și aducă plângerea în curtea de judecată a cerului, iar El face aceasta pentru că este un „Dumnezeu al onoarei și al dreptății și nu un Dumnezeu al capriciului".[138] Pe baza faptului că El este sursa și susținătorul lumii morale, Iov și-a motivat

---

135 Robert, E. Moses, „The Satan in Light of the Creation Theology of Job". *Horizons in Biblical Theology 34*, *1*(19-34), 2012, p. 20.

136 *Idem.*, p. 26.

137 *Idem.*, p. 27.

138 Oswald Chambers, *Încercat pentru a lupta mai bine*, Cartea Creștină, Oradea, 1996, p. 103.

comportamentul în funcție de așteptările și de judecățile lui Dumnezeu.[139] Practic prologul este o confirmare a faptului că „ceea ce Dumnezeu cere de la Iov este ceea ce Iov așteaptă de la Dumnezeu".[140]

În epilog, *hassatan*, adversarul și acuzatorul lui Dumnezeu din prolog, nu mai apare. În schimb, îi întâlnim pe prietenii lui Iov, adversarii și acuzatorii lui în cadrul părții poetice. În fața lor, Dumnezeu îl pretinde pe Iov ca sclav al Său (עבדי – Iov 42:7,8), tot astfel cum îl pretinsese în prolog în fața lui *hassatan*. Observăm că binecuvântările sunt duble în epilog față de cele din prolog (Iov 42:12; 1:3). În acest context, poate că nu este la întâmplare faptul că tot de două ori mai mult Iov este numit de Dumnezeu עבדי în epilog, față de prolog.

2.2.4. Sclavii în Iov 31:13-15: remarci preliminare

Așa după cum am observat deja, versetul 13 din Iov 31 face aluzie la existența unui anumit drept al sclavilor, dar nu în sensul legislativ pe care îl percepem în termenii zilelor noastre, ci din perspectiva valorilor societății și a procesului juridic din contextul vremii respective. Iov nu neagă faptul că au existat anumite litigii între el și sclavii săi, dar în ciuda statutului său privilegiat, el a acceptat să intre la judecată cu sclavii săi, chiar în postura de acuzat, fiind dispus să respecte hotărârea instanței judecătorești. Într-o societate în care onoarea și respectul sunt cele mai înalte valori,[141] modul în care Iov se raportează la drepturile sclavilor săi poartă marca onoarei. Atunci când ne referim la drepturile sclavilor lui Iov, trebuie să avem în vedere, pe de-o parte, identitatea morală a lui Iov, îmbrăcată în hainele onoarei, iar pe de altă parte, trebuie să avem în vedere ambele proceduri din cadrul procesului juridic: faza inițială a dezbaterilor din cadrul litigiului și faza finală a pronunțării sentinței. Ambele faze ale judecății în care Iov este implicat sunt sub semnul onoarei unui stăpân care promovează cinstea și respectul.

---

[139] Newson, *The Book of Job,* p. 196.

[140] *Idem*., p. 197.

[141] Onoarea este despre recunoașterea publică a demnității și a valorii personale, în timp ce rușinea publică este despre preocuparea de a menține și de a proteja valoarea, demnitatea și reputația cuiva (John J. Pilch, *Honor and Shame*, 2012, https://www.oxfordbibliographies.com, DOI: 10.1093/OBO/9780195393361-0077.

Cele două motivații de bază pentru un astfel de comportament sunt reliefate în versetele 14 și 15, având la bază, pe de-o parte, perspectiva creației ca suport pentru respectul față de ființa umană indiferent de statutul social al cuiva, iar pe de altă parte, elementul escatologic al judecății în cadrul căreia fiecare, indiferent de statut, va trebui să dea socoteală Judecătorului suprem.

Deși indirect, o altă motivație care poate fi luată în calcul din studiul lărgit privind sclavii în cartea lui Iov este subliniată de Newson: „Ceea ce Dumnezeu cere de la Iov este ceea ce Iov așteaptă de la Dumnezeu."[142] Astfel, Iov 31:13-15 este văzut ca un fel de argument exact, în care Iov se așteaptă ca așa cum el a fost drept cu sclavii săi, tot astfel să fie și Dumnezeu cu el.[143]

Prin urmare, pasajul din Iov 31:13-15 poate fi înțeles corespunzător în contextul unei mentalități formate în termenii onoarei, ai dreptății și ai respectului. Când un stăpân de sclavi, fiind îmbrăcat în hainele dreptății și ale corectitudinii (Iov 29:14), răspunde acuzațiilor acestora cu respect și în același timp se supune sentinței din sala de judecată, chiar dacă aceasta îi este defavorabilă, atunci putem spune pe drept că această perspectivă reliefează o atitudine remarcabilă pentru un stăpân de sclavi din vremea antichității.

2.3. Iov și cei defavorizați din societate (cei săraci)[144]

În prima parte a capitolului 31 sunt amintite chestiuni de ordin moral, precum păstrarea castității la nivelul intențiilor, respectul față de adevăr și loialitatea față de partenerul de căsătorie (v. 1-12). Mai mult decât faptele, Iov încearcă să-și facă o introspecție la nivelul intențiilor și al motivațiilor. În secțiunea a doua a capitolului, este prezentată atitudinea pe care Iov a avut-o față de anumite clase sociale defavorizate: sclavi (v. 13-15), săraci, văduve și orfani (v. 16-23).

---

[142] Newson, *The Book of Job,* p. 197.

[143] John Drane, *Old Testament Faith. An Illustrated Documentary*, Lion Publishing, Icknield Way, 1986, p. 88.

[144] Acest subcapitol dezvoltă rezultatele cercetării din articolul scris pentru revista Sacra Scripta: Gheorghe Șchiopu-Constantin, "Job's Behaviour Towards Disadvantaged People in Society. An exegetical Study of the Text of Job 31:16-23". *Sacra Scripta. Journal of the Centre for Biblical Studies, XVII, 2*(149-164), 2019.

În acest subcapitol ne interesează în mod special, versetele 16-23. Vom încerca să observăm cum grija lui Iov față de cei săraci este un *modus operandi* benevol, izvorât dintr-un *modus vivendi* intrinsec care diferă categoric de anumite motivații extrinseci și convenționale.

2.3.1. Iov 31:16-23: altruismul ca mod de viață

Iov 31:16-23 reprezintă un precedent ipotetic al unei concluzii imprecative,[145] din care șase versete constituie protazele (vv.16-21),[146] un verset este apodoza (v. 22) și un altul reprezintă un comentariu (v. 23). Protazele definesc atitudinea lui Iov față ce cei în nevoie, apodoza conține imprecația propriu-zisă în cazul în care chestiunile ipotetice ridicate în protaze ar fi fost adevărate, iar comentariul din versetul 23 reprezintă motivația lui Iov pentru alegerea unui comportament caritabil. Chiar dacă anumiți cercetători încearcă să facă o listă cu subiectele din acest pasaj biblic împărțindu-l în trei secțiuni distincte, se poate spune că toate acestea au în atenție, de fapt, grija socială și caritatea[147] și, de asemenea, vorbesc despre o anumită etică față de cei defavorizați și fără drepturi din societate.[148] Se pare că purtarea lui Iov oferă un tablou al ospitalității, care „era o virtute proeminentă printre cei din vechime la aproape toate popoarele: prieteni și străini erau bine veniți în mod egal la masa celor înstăriți”[149]. În acest pasaj, Iov încearcă să răspundă acuzațiilor aduse de Elifaz (22:7-9),[150] negând cu fermitate faptul că el i-ar fi asuprit pe cei săraci și nevoiași.[151] Aici, el își apără modul în care s-a comportat față de „membrii lipsiți de drepturi ai societății – săracul, văduva și orfanul.”[152] Pe lângă faptul că Iov își împărțea hrana cu alții în mod regulat,[153] declarațiile sale descoperă faptul că grija

---

[145] Keil și Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*, p. 590.

[146] Alden, *Job*, p. 303.

[147] *Ibid.*

[148] Hooks, S. M., *Job*, p. 358.

[149] A. Clarke, *Clarke's Commentary: Job*. Ages Software Albany, OR, 1999, ediție electronică, Iov 3:17.

[150] Roy Zuck, „Job”, în J. F. Walvoord și R. B. Zuck, (ed), *The Bible Knowledge Commentary: An Exposition of the Scriptures*, Victor Books, Wheaton: IL, vol. 1, 1983, p. 753-754.

[151] Pope, *Job,* p. 233.

[152] Hartley, *The Book of Job*, p. 416.

[153] Honsey, *Job*, p. 224.

lui față de cei în nevoie trece dincolo de datoria de a-i oferi pâine celui orfan.[154] Pentru a exprima aceasta, este folosit conceptul de *simpatie primordială,*[155] ceea ce înseamnă că în mod concomitent, în cadrul unei polarități a simțămintelor pe care le experimentează cineva, acesta devine conștient de nevoile altuia sau ale celorlalți.[156] Această transcendere de la propriul interes la a-i ajuta pe cei în nevoie înseamnă *imaginație morală* care funcționează în termenii *simpatiei primordiale*. Prin acest act al imaginației morale, „cineva *știe* cum *simte* celălalt pentru că el *simte* cu celălalt."[157] Este o reciprocitate în manifestarea și în înțelegerea compasiunii. Imaginea simpatiei primordiale capătă „o formă plină de viață"[158] în Iov 31, iar aceasta se poate observa, în special, în atitudinea pe care Iov o are față de cei în nevoie (v. 16-23). Această secțiune este văzută de asemenea ca reprezentând comportamentul corect și milos al lui Iov față de semenii săi, precum și modul său de manifestare în sfera vieții sale civile[159]. Practic, el afirmase modul acesta de a-și trăi viața în capitolul 29 (v. 12-17), iar acum întărește sub formă de blestem că ceea ce a spus și a făcut este adevărat, fără niciun echivoc.

Indiferent dacă aceste persoane au cerșit mâncare sau au cerut un loc pentru adăpost, Iov a răspuns solicitărilor acestora.[160] Pe lângă ajutorul oferit, atitudinea lui Iov față de cei ajutați este ceea ce conferă acestui personaj biblic o notă distinctivă. Deoarece „chiar dacă cerșitul pentru satisfacerea nevoilor de bază poate părea umilitor, atunci când cineva, care ar putea să ajute, întoarce spatele celui care cere, produce un simțământ cumplit al lipsei de valoare"[161].

---

[154] D. L. McKenna, și L. J. Ogilvie, , *The Preacher's Commentary Series: Job*, Thomas Nelson Inc., Nashville: TN, vol. 12, 1986, p. 207.

[155] J. G. Janzen, *Job*, John Knox Press, Atlanta: GA, 1985, p. 211.

[156] Janzen subliniază ideea unei polarități de tipul *eu – tu,* dar care poate fi extinsă și la forme de genul: *eu – celălalt* sau *eu – ceilalți.*

[157] Janzen, *Job*, p. 211.

[158] *Idem.*, p. 212.

[159] Lange, et al., *Job*, p. 542.

[160] Hartley, *The Book of Job*, p. 416.

[161] *Ibid.*

2.3.2. Textul ebraic și traducerea aferentă (Iov 31:16-23)

אם־אמנע מחפץ דלים ועיני אלמנה אכלה
ואכל פתי לבדי ולא־אכל יתום ממנה
כי מנעורי גדלני כאב ומבטן אמי אנחנה
אם־אראה אובד מבלי לבוש ואין כסות לאביון
אם לא ברכוני חלצו ומגז כבשי יתחמם
אם־הניפותי על־יתום ידי כי־אראה בשער עזרתי
כתפי משכמה תפול ואזרעי מקנה תשבר
כי פחד אלי איד אל ומשאתו לא אוכל

Traducerea textului

v.16:
Dacă am refuzat dorința celor săraci,
Și [dacă]am lăsat să se topească [de plâns] ochii văduvei,
v.17:
Sau [dacă] am mâncat singur din bucata mea [de pâine],
fără ca orfanul să mănânce din ea
v.18:
(Când eu, din fragedă tinerețe l-am crescut ca un tată
și din pântecele mamei mele am călăuzit-o [pe văduvă])[162]
v.19:
Dacă am văzut pe cineva pierind din lipsă de îmbrăcăminte,
sau pe vreun sărman fără învelitoare,
v.20:
Dacă nu m-au binecuvântat coapsele sale
Când s-a încălzit cu lâna oilor mele
v.21:
Dacă mi-am ridicat mâna împotriva orfanului
Deoarece aveam ajutor la poartă (în locul judecății)[163]

[162] Când eu, din tinerețea mea, l-am hrănit pe orfan și din pântecele mamei mele am îndrumat-o pe văduvă (conform *NRSV*).

[163] Sau „în locul unde se ținea judecata". De remarcat faptul că Iov se descrie pe sine ca fiind cel mai cu vază dintre judecătorii de la poartă (Iov 29:7-17).

v.22:
Să-mi cadă umărul din spată
și să mi se frângă brațul de la încheietură
v.23:
Căci pentru mine ar fi fost o groază prăpădul lui Dumnezeu;
și din pricina majestății Sale nu aș fi putut face [asemenea lucruri].

2.3.3. Cei slabi din Iov 31:16-21

În versetul 16 sunt întâlnite două categorii defavorizate: cel vulnerabil din punct de vedere social (דל)[164] și văduva (אלמנה). În ambele cazuri nu se precizează care este dorința lor, însă este cert că aceștia se află în nevoie, iar Iov observă și acționează. Celor care sunt דלים nu le reține ajutorul pe care poate să-l ofere, iar văduvei nu-i răspunde cu întârziere, lăsând să i se *topească ochii de plâns*.[165] Se poate observa din comportamentul lui Iov nu numai generozitate, ci și promptitudine în manifestarea ei.

În versetul 17, Iov este mult mai specific. Cel vulnerabil este un orfan (יתום) care are nevoie de hrană. De remarcat că Iov nu face aluzie la o situație în care este înconjurat de belșug, ci la una în care el însuși poate a avut doar o bucată de pâine (פַּת),[166] pe care a împărțit-o cu orfanul de lângă el. Prin urmare, Iov susține că nu a fost indiferent sau ignorant cu privire la nevoia de hrană a celui orfan.

Din cele șase versete care tratează situația celor vulnerabili, trei se concentrează asupra comportamentului manifestat de Iov față de cel orfan (v. 17, 18 și 21). Versetul 21 vizează situația în care cel orfan este prezent la judecată. Dacă ținem seama de afirmațiile din prolog în care Iov este *cel mai cu vază dintre fiii Răsăritului* (Iov 1:3) și de cele din capitolul 29 (v.7-12), realizăm faptul că Iov însuși era cel care prezida procesul judecății la poarta cetății. Astfel, în versetul 21, Iov susține că nu și-a folosit autoritatea pentru a-l defavoriza pe cel orfan, care era vulnerabil și lipsit de apărare, ci dimpotrivă l-a ajutat într-un asemenea proces (29:12). Vom observa alte aspecte privind atitudinea și comportamentul

[164] Cf. *SEC*, ref. 1800, substantivul דַּל are sensul de *mic, slab, sărac, lipsit de ajutor, vulnerabil, firav*.
[165] După cum bine se găsește tradus în limba română (*VDC*).
[166] Cf. *SEC*, ref. 6595, substantivul פַּת are sensul de *bucățică, fărâmă, fragment*.

lui Iov față de orfan în subcapitolul următor, atunci când vom analiza dificultățile din versetul 18.

Versetele 19 și 20 subliniază grija lui Iov pentru orice sărac (אביון)[167] ce avea nevoie de îmbrăcăminte. Textul sugerează ideea că din inițiativă proprie, după ce observa nevoia, Iov oferea *învelitoare* din *lâna oilor* sale oricărei persoane pe care o vedea că duce lipsă de haine.

2.3.4. Dificultăți în traducerea și interpretarea versetului din Iov 31:18

Pentru a face o analiză pertinentă asupra valorilor, motivației și a atitudinii cultivate de Iov în raport cu cei defavorizați este nevoie să rezolvăm anumite dificultăți de traducere întâlnite în text. Cel mai problematic este fără îndoială versetul 18. Și aceasta, cu atât mai mult cu cât traducerea din Textul Masoretic este literalmente următoarea: *Căci din tinerețea mea (fragedă) el m-a crescut ca un tată și din pântecele mamei mele o călăuzeam*. Din Septuaginta lipsește acest verset, dar în schimb apare în traducerea lui Theodotion[168] care îl redă astfel: *Căci din tinerețea mea i-am hrănit ca un tată și am fost călăuza lor din pântecele mamei mele*. Iar versiunea agreată de Vulgata[169] este: *Pentru (a avea) milă am fost educat din copilăria mea și ea m-a însoțit din pântecele mamei mele*. Așa după cum se poate observa, ambele versiuni sunt diferite de sensul TM, iar semnificația celor două traduceri se armonizează, mai degrabă, cu sensul general dat de contextul în care versetul 18 apare și nu cu cel din textul masoretic.

Pinker[170] vede Iov 31:18 ca pe un „verset enigmatic" ce are o „dificultate notorie" în a fi interpretat. Din punctul său de vedere, dificultățile versetului 18 gravitează în jurul celor două cuvinte גדלני și אנחנה. Provocarea stă pe de-o parte în marcarea perioadei de timp cuprinsă în paralelismul din cadrul versetului: *minn*^{e}*ʿuray* și *mibbeten*, *g*^{e}*delani* și *ʿan*^{e}*hennā*, *ḵ*^{e}*ʾāḇ* și *ʿimmi*, iar pe de altă parte,

---

[167] Are sensul de *sărac, nevoiaș, lipsit* (Cf. *SEC*, ref. 34).

[168] ὅτι ἐκ νεότητός μου ἐξέτρεφον ὡς πατὴρ καὶ ἐκ γαστρὸς μητρός μου ὡδήγησα.

[169] Nam a pueris educavit me commiseratio; jam inde ab utero matris meae illa me deduxit (*BSV*)

[170] Aron Pinker, „On an Enigmatic Verse (31:18) in Job's Final Oath". *Revue Biblique 124, 1*(83-102), 2017, p. 83.

în faptul că, deoarece forma gramaticală a lui גדלני este unică, există o anumită marjă de toleranță în interpretarea acestuia[171].

Soluția propusă de Pinker[172] este bazată pe faptul că interacțiunea intensă dintre un orfan în vârstă și un tânăr (נעור) cere folosirea verbului la *Pi'el*. Astfel, גְּדֵלַנִי din TM se citește גִּדְּלַנִי. În *Pi'el*, גדל este folosit în Vechiul Testament pentru a arăta spre creșterea copiilor (Is.1:2; 23:4; 49:21; 51:18; Osea 9:12 și Dan. 1:5). De asemenea, pentru a avea un paralelism corespunzător, Pinker propune ca, întrucât în manuscrisul vechi ebraic נ este apropiat ca formă de כ, iar aceasta este ultima literă a cuvântului precedent (ומבטנ), să fie în loc de אִמִּי, cuvântul כְּאָם. Rectificarea minoră în vocalizarea TM, precum și această schimbare a structurii cuvântului אִמִּי pare să aducă o soluționare pentru Pinker, însă problemele se complică deoarece înțelesul versetului nu mai este în armonie cu versetele precedente și cu cele următoare[173].

În privința versetului 18, Hartley[174] este de părere că acesta reprezintă un fel de paranteză introdusă de Iov pentru a se referi la o perioadă îndelungată în care și-a manifestat din plin compasiunea față de orfan și de văduvă. Cele două expresii *din pântecele mamei mele* (וּמִבֶּטֶן אִמִּי) și *din tinerețea mea* (מִנְּעוּרַי) pot fi ușor înțelese din perspectiva paralelismului întâlnit în verset, transmițând ideea că, încă de timpuriu, Iov a fost preocupat de grija pentru orfani. În acest context, este posibil ca גדלני să indice fie spre faptul că Iov a învățat să aibă grijă de cei defavorizați deoarece tatăl său i-a crescut pe cei orfani alături de propriii săi copii[175], fie spre cealaltă posibilitate dată de înțelegerea versetului, în care Iov a crescut precum un tată pruncii rămași orfani[176]. Din această perspectivă, pentru mulți cercetători, sensul devine problematic din cauză că aceste cuvinte păreau exagerate[177] sau hiperbolizate[178]. Cum ar putea cineva nenăscut încă sau în anii copilăriei să-și asume responsabilitatea de a avea grijă de cei orfani și singuri?

[171] *Idem.*, p. 96-97.

[172] *Idem.*, p. 98.

[173] *Deoarece din tinerețea mea, orfanul m-a crescut ca un tată.*

[174] Hartley, *The Book of Job*, p. 416.

[175] Atunci când sensul posibil pentru *g^{e}delani* este: *el a crescut cu mine.*

[176] Atunci când sensul posibil pentru *g^{e}delani* este: *l-am crescut.*

[177] Gibson, *Job*, p. 216.

[178] Clines, *Word Biblical Commentary: Job 21-37*, p. 1022.

Dar chiar și așa, trebuie să ținem seama, pe de-o parte, de paralelismul מנעורי / מבטן, iar pe de altă parte, de semnificația substantivului בטן. Cuvântul are o paletă mai largă de sensuri, îmbrăcând de cele mai multe ori semnificații antropologice cu valoare de sinecdocă.

În sens fizic, בטן înseamnă *pântece*, *burtă*, *uter*, *mitră*, *abdomen*,[179] iar din punct de vedere sinecdotic, este folosit ca sediu al intelectului, al planurilor pe care cineva le face (15:2; 15:35; 32:18, 19), dar și al sentimentelor și al puterii fizice (20:20; 41:16).[180] Ceea ce trebuie observat totuși este că cel puțin în cartea lui Iov, בטן este un cuvânt ce surprinde o expresie a limitelor existenței umane. Iov se lamentează după pierderea posesiunilor materiale astfel: *Gol am ieșit din pântecele mamei și gol mă voi întoarce acolo*[181] (Iov 1:21). Aceeași idee mai este oarecum întâlnită în Iov 3:10,11 și 10:18,19.

Prin urmare, מבטן ar putea să însemne „de când mă știu", transmițând ideea că a purta de grijă orfanului sau celui defavorizat a fost un stil de viață din momentul conștienței de sine și nu ceva sporadic. Această perspectivă o susține și Reyburn[182] care este de părere că indiferent de varianta pe care traducătorii o folosesc[183], ideea pe care Iov a intenționat să o transmită a fost aceea că el a avut grijă de aceste categorii defavorizate de-a lungul întregii sale vieți. O soluție interesantă este lansată de Tur-Sinai,[184] care pe baza faptului că sunt cazuri în care „ו" fie lipsește, fie este folosit după un „י" la sfârșitul cuvântului[185], propune מנעורָיו în loc de מנעורי. De asemenea, mergând pe același raționament, pentru גְּדֵלַנִי și אַנְחֶנָּה, versetul 18 capătă următoarea formă:

כִּי מִנְּעוּרָיו אֲגַדְּלֶנּוּ כְאָב
וּמִבֶּטֶן אִמּוֹ אַנְחֶנּוּ

[179] Cf. *SEC*, ref. 990.
[180] Cf. *BDB*, בֶּטֶן, ref. 990.
[181] Ebr., שָׁמָּה.
[182] Reyburn, *A Handbook on the Book of Job*, p. 573.
[183] *Din tinerețea mea* sau *din tinerețea lui*, *din pântecele mamei mele* sau *din pântecele mamei lui.)*
[184] Pinker, *On an Enigmatic Verse (31:18) in Job's Final Oath*, p. 89.
[185] De exemplu, Gen. 9:29 (ויהיו); Neem. 3:30,31 (אחרי).

Se pare că din această perspectivă, semnificația textului capătă coerență și este în armonie cu întreaga strofă. Prin urmare, traducerea versetului 18 ar fi următoarea:

Eu, care din copilăria (fragedă tinerețe a) lui, l-am crescut ca un tată,
și din sânul maicii lui l-am călăuzit.

Această perspectivă schimbă înțelesul versetului în sensul că Iov are grijă de cel sărac începând cu stadiile incipiente ale existenței sale, iar aceasta o face într-un spirit al amabilității și al îndrumării corecte. Conform lui Coppes[186], verbul נָחָה înseamnă „a îndruma pe cineva de-a lungul unei căi drepte" sau „a conduce, a călăuzi cu tandrețe pe cineva pentru a ieși din necaz". Ajutorul oferit de Iov celui orfan este în cadrul unei relații de genul tată-fiu. Astfel, se sugerează faptul că Iov este acea persoană care se poartă *ca un tată* pentru *cel fără tată*, oferindu-i în mod constant, pe parcursul creșterii sale, sprijin fizic, emoțional și intelectual.

Deși nu se poate spune care interpretare este cea ideală, în fiecare dintre acestea este un numitor comun, și anume grija lui Iov față de cei slabi din societate. În versetele 16,17,19,20 și 21 sunt descoperite crâmpeie din faptele și atitudinea lui Iov față de cei în nevoie. El observă nevoia și acționează în consecință. Faptele sale sunt izvorâte din compasiune și dreptate. El oferă hrană celor flămânzi, călăuzește pe cei confuzi, îmbracă pe cei fără haine și ia partea celor fără apărare. În ciuda unor neclarități textuale, versetul 18 arată dimensiunea acestei implicări din punct de vedere temporal: *din fragedă tinerețe*[187] și din punct de vedere relațional: *ca un tată*. Iar aceasta întărește faptul că Iov a făcut din ajutorarea și sprijinirea cazurilor sociale un mod de viață. Aceasta presupune pe de-o parte, educație din partea părinților săi, iar pe de altă parte, existența, în familia de proveniență, a unei atmosfere de cămin care a dus la formarea unui caracter altruist și urmărirea unui scop nobil, acela de a trăi cu compasiune pentru fericirea semenilor.

---

[186] Coppes, L. J. „1341 נָחָה", în R. L. Harris, G. L. Archer, Jr. și B. K. Waltke (eds.), *Theological Wordbook of the Old Testament* (TWOT), Moody Press, Chicago: IL, 1999, p. 568.

[187] Sau din momentul în care cineva a avut nevoie de ajutor.

2.3.5. Iov 31:16-23 în contextul general al cărții

Printre altele, aceste versete constituie un răspuns la acuzațiile și la insinuările celor trei prieteni ai lui Iov[188]. Conform gândirii lor retributive, numai comportamentul lui imoral l-a adus pe Iov în situația prezentă (8:13; 15:4-6; 18:21; 20:14-21). Astfel Țofar (Iov 20:19-20) și Elifaz (Iov 22:5-9) îl acuză de asuprirea celor săraci[189] (Iov 20:19), de lipsirea de haine pentru cei deja fără îmbrăcăminte (Iov 22:6), de insensibilitate față de nevoile celor flămânzi și însetați (Iov 22:7), de beneficii obținute în urma manifestării arbitrare a autorității (Iov 22:8) și de comportament rapace, brutal față de orfani și de văduve (Iov 22:9).

Deși menite să-l învinuiască și să-l convingă că a greșit, acuzațiile aduse împotriva lui de către *mângâietorii supărăcioși* (13:4) constituie una dintre cauzele descoperirii de sine a lui Iov. Astfel, Iov simte nevoia să se apere și o face prin intermediul unui răspuns întreit: a) 24:1-12; b) 29:12-17 și c) 31:16-23.

În cadrul primei situații (24:1-12), Iov le răspunde prietenilor săi folosindu-se de logica lor retributivă. Sunt persoane care fac exact lucrurile de care ei l-au acuzat și cu toate acestea nu au parte de pedeapsa divină (24:1,12,22). Iov pare să le transmită prietenilor săi următorul mesaj: „Să admitem că sunt vinovat, atunci cum explicați diferența de acțiune a lui Dumnezeu? De ce pe mine m-a pedepsit, iar față de aceștia care *iau măgarul* ***orfanului****, iau zălog vaca* ***văduvei****, îmbrâncesc din drum pe* ***cei lipsiți****, silesc pe toți* ***nenorociții*** *din țară..., smulg pe* ***orfan*** *de la piept, iau zălog tot ce are* ***săracul****, și* ***săracii*** *umblă goi de tot, fără îmbrăcăminte...*, (și cu toate acestea) *Dumnezeu nu ia seama la aceste mișelii* (24:3-12)”?

La aceleași acuzații din 22:5-9, Iov oferă un al doilea răspuns prietenilor săi în 29:12-17. De data aceasta, răspunsul său izvorăște din propria experiență și este în contrast cu raționamentul lor retributiv. Astfel, el spune: „În ciuda faptului că *scăpam pe* ***săracul*** *care cerea ajutor și pe* ***orfanul*** *lipsit de sprijin, binecuvântarea* ***nenorocitului*** *venea peste mine, umpleam de bucurie inima*

[188] Ca de exemplu, în 5:15, Elifaz susține că Dumnezeu ocrotește pe cel slab și-l scapă din mâna celor puternici, iar Iov răspunde că exact așa a procedat și el cu cei săraci, conform modelului divin (31:21).

[189] Cuvântul folosit de Țofar în 20:19 este *dallym*, ca și în Iov 31:16.

***văduvei**, mă îmbrăcam cu dreptatea și-i slujeam de îmbrăcăminte, neprihănirea îmi era manta și turban, orbului îi eram ochi și șchiopului picior, celor **nenorociți** le eram tată și cercetam pricina celui necunoscut*, Dumnezeu nu-mi răspunde" (30:20). Prin urmare, întrebarea lui Iov pentru adversarii săi ar fi aceasta: Dacă am fost un om al milei, de ce este Dumnezeu *fără milă împotriva mea* (30:21)?

Iov oferă al treilea răspuns la acuzațiile primite din partea prietenilor săi în textul asupra căruia ne focalizăm în studiul prezent (31:16-23). De data aceasta, pentru că prietenii săi nu au putut să răspundă la cele două neconcordanțe care izvorau din filosofia lor cu privire la răsplata și la pedeapsa divină, el își prezintă situația în fața instanței supreme (31:35). În textul din 31:16-23, Iov susține mai mult decât anumite fapte de altruism față de categoriile vulnerabile ale societății. Prin imprecațiile invocate (v. 22), el cere din partea lui Dumnezeu pedeapsa drastică asupra sa dacă în mod ipotetic grija sa față de cei slabi și neajutorați din societate nu a fost un mod de a-și trăi viața.

2.3.6. Consecințele imprecative în cazul situațiilor ipotetice

Apodoza din acest pasaj biblic este versetul 22: *Să-mi cadă umărul din spată și să mi se frângă brațul de la încheietură.*[190] Care este semnificația acestor consecințe invocate imprecativ în contextul faptelor ipotetice amintite în versetele anterioare? În condițiile în care raportul relației dintre cel mai puternic (Iov 1:3; 29:7-10) și cel slab (31:16-21) îl vizează pe Iov în raport cu cetățenii de la polul opus al societății, pedeapsa cerută de acesta are o importanță aparte.

Dislocarea umărului[191] și sfărâmarea brațului[192], care în gândirea biblică era simbolul acțiunii și al puterii[193], ar fi însemnat mai mult decât aducerea lui la același nivel cu cei slabi și fără apărare. Chiar dacă în această situație poți să-i înțelegi mai bine pe cei în nevoie, *căderea umărului* și *frângerea brațului* ar indica spre repercusiuni precum dependența totală de mila celor mai puternici decât

[190] Traducere din limba ebraică Gheorghe Șchiopu-Constantin,

[191] Cf. *BDB*, כָּתֵף, ref. 3802: *umăr*, folosit ca purtător de poveri (Deut. 33:12; Jud. 16:3).

[192] Cf. *BDB*, אֶזְרוֹעַ, ref. 248: *braț*, pe lângă înțelesul fizic, în gândirea biblică era simbolul acțiunii și al puterii (Ier. 32:21, de asemenea, Ier. 48:25; Ezech. 30:21-22; Psalm. 10:15; 37:17).

[193] Clines, *Word Biblical Commentary: Job 21-37*, p. 1023.

tine. Nu numai că cineva nu mai poate să mai facă nimic pentru alții, dar este în imposibilitatea de a mai face ceva pentru propria supraviețuire.

În condițiile ipotetice prezentate de Iov în protazele celor șase versete (v. 16-21), într-o societate în care cei mari și puternici sunt indiferenți față de nevoile celor slabi și lipsiți, viața unei persoane care nu-și poate folosi brațele este fără viitor. Imprecația lui Iov este asemănătoare în spirit legii talionului[194], însă repercusiunile sunt cu mult mai mari în raport cu răul înfăptuit, căci situația unui sărac fără brațe este în mod evident cu mult mai rea decât a celui care le are.

2.3.7. Motivația comportamentală

Întreaga strofă se încheie cu prezentarea motivației comportamentului pe care Iov l-a manifestat față de cei defavorizați ai societății: *Căci pentru mine ar fi fost o groază: nenorocirea lui Dumnezeu; și din pricina majestății Sale nu aș fi putut face [asemenea lucruri]*. Prietenii lui Iov erau ferm convinși că necazul lui Iov se datora pedepsei divine. Neglijența și indiferența lui față de nevoile celor sărmani a atras după sine nenorocirea lui Dumnezeu. Însă, pentru Iov, pedeapsa lui Dumnezeu ar fi îmbrăcat o altă formă pentru acest tip de comportament.

În prolog, Iov este caracterizat ca fiind temător[195] de Dumnezeu (Iov 1:1,8; 2:3), iar în partea poetică el însuși spune că înțelepciunea constă în temerea[196] de Dumnezeu (28:28). În acest context, capitolul 29 constituie o exemplificare practică a ceea ce Iov a considerat că înseamnă să trăiască în temere de Dumnezeu, iar în capitolul 31, el cere confirmarea divină pentru această pretenție a sa (31:35). În virtutea acestui tablou creat de context, ar putea sugera versetul 23 că motivația lui Iov era pornită din concepția că Dumnezeu îi va cere socoteală într-o zi pentru modul în care s-a raportat la cei săraci? Trebuie ca פחד și איד, cele două cuvinte din acest verset, să fie interpretate și înțelese din perspectivă escatologică? Majoritatea traducerilor tind să surprindă acest aspect fie

194 În cazul imprecației lui Iov, aceasta s-ar transpune astfel: „dacă n-am manifestat milă, să nu am parte de milă”.

195 יָרֵא are sensul de temător, reverențios din punct de vedere moral (Cf. *SEC*, ref. 3373).

196 Cf. *BDB*, יִרְאָה, ref. 3374, substantiv care este folosit cu sensul de frică, teamă (Ezech. 30:13; Gen. 20:11; Ier. 32:40; Iov 4:5); teamă de Dumnezeu, reverență, evlavie (Gen. 20:11; 2 Sam. 23:3; Neem. 5:15; Iov 6:14).

transformând substantivul פחד în verb[197], fie sugerând o legătură între cele două substantive, *groaza* fiind generată de *distrugerea* adusă de Dumnezeu, într-un anumit context escatologic[198].

Dacă așa stau lucrurile, atunci apare o contradicție evidentă între spiritul purtării de grijă al lui Iov – *ca un tată* –, și motivația pentru care a făcut-o, de frica teribilă a intervenției divine. De asemenea, aceasta ar susține oarecum pretenția lui *hassatan* din prologul cărții că Iov nu se abătea de la rău degeaba[199] (1:9), ci de frica pedepsei divine.

Motivul temerii de Dumnezeu apare în Iov 31 de trei ori[200], dar de fiecare dată cu o altă fațetă. Astfel, în Iov 31:14,15, acesta derivă din dreptul de judecător și din calitatea de creator a lui Dumnezeu, iar în versetul 23 este surprins motivul măreției Sale. Concepția lui Iov despre Dumnezeu, apărătorul ultim al celor săraci,[201] determină comportamentul său. Pentru el, este un singur Dumnezeu (31:24-28), Creatorul și Judecătorul tuturor ființelor umane (31:14,15), care va răsplăti fiecăruia după faptele lui (31:14,23).

În timp ce prietenii săi pretindeau că Iov era pedepsit pentru neglijarea nevoilor celor slabi și pentru tratament aspru față de ei (22:5-9), iar groaza (*pachad*) lui Dumnezeu a venit asupra lui dintr-o dată (22:10; 25:2), acesta susține că viața lui este trăită în prezența majestății divine, iar pentru el gândul de a nu purta de grijă celor săraci este incomparabil mai înfricoșător și de temut în comparație cu cel prin care trecea în timpul necazului său. Este ceva cu mult mai groaznic decât starea și experiența pe care le trăiește Iov și pe care prietenii le interpretează ca fiind rezultatul pedepsei divine. Accentul motivațional este pus nu pe ceea le va face Dumnezeu la judecată celor insensibili din punct de vedere social, ci pe măreția persoanei Sale și pe rușinea pe care o poate experimenta cineva pentru neîndeplinirea datoriei morale de a purta de grijă celor defavorizați din societate.

---

197 Ca de exemplu, *VDC*, *NIV* etc.

198 Ca de exemplu, *KJV*, *VBRC2013* etc.

199 Cf. *SEC*, ref. 2600, הַחִנָּם (adv.) s-ar traduce: *pentru nimic*, *degeaba*.

200 În versetele 14 și 23

201 Hooks, *Job*, p. 359.

Acest punct de vedere este susținut și de Keil și Delitzsch[202] care pleacă de la premisa că אֵל אֵיד este o permutare a lui פחד = אֱלֹהִים פחד, iar partea a doua a versetului este legată în mod corespunzător de prima parte. Înțelesul este asemănător cu cel surprins în Ier. 2:19, iar în contextul apropiat, cu cel intenționat în Iov 13:11: *Nu vă înfricoșază măreția Lui? Și nu cade groaza Lui peste voi?* Pentru Iov măreția lui Dumnezeu se manifestă în prezent. Perspectiva aceasta este prezentată într-o cercetare minuțioasă și riguroasă de către Eitan[203] în prima parte a secolului al XX-lea. Motivația sa nu este dată de o intervenție divină viitoare, ci de conștiența prezenței divine în momentul în care a ales un anumit comportament sau un mod de a fi. Iar aceasta l-a condus spre un stil de viață care i-a adus acceptare și onoare în timpul prosperității sale.[204] Dacă în raport cu sclavii săi, Iov considera că este o onoare pentru el să respecte drepturile acestora (31:13), în raportul cu cei săraci și lipsiți de apărare, pentru el era o rușine pe care n-ar fi putut s-o suporte în fața majestății divine dacă ar fi ignorat nevoile lor.

Prin urmare, Iov consideră că Dumnezeu așteaptă respect față de drepturile celorlalți, indiferent de statutul lor social (31:13-15), și grijă pentru cei vulnerabili și nevoiași din societate (31:16-21), iar în termenii gândirii orientale a face aceasta este o chestiune de onoare, iar a nu face este o chestiune de rușine insuportabilă în fața măreției divine.

2.3.8. Iov și cei defavorizați: remarci preliminare

Iov 31:16-23 este o descriere a modului de raportare a personajului principal al cărții față de persoanele defavorizate ale societății. Printre acestea se regăsesc orfanul, văduva, cel lipsit de hrană sau îmbrăcăminte și cel fără apărare. Paragraful avut în atenție face parte dintr-un răspuns întreit (24:1-12; 29:12-17; 31:16-23) pe care Iov îl oferă acuzatorilor săi (20:19-20; 22:5-9), dar în același timp, este folosit de Iov cu scopul de a se apăra și de a fi auzit de Dumnezeu în vederea soluționării problemelor și nedumeririlor sale (31:35).

---

[202] Keil și Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*, p. 591.

[203] Israel Eitan, „Two Unknown Verbs: Etymological Studies." *Journal of Biblical Literature 42, 1–2*, (22-28), 1923, pp. 22-28.

[204] House, *Old Testament Theology*, p. 434.

Protazele (v.16-21) descoperă comportamentul lui Iov față ce cei în nevoie, apodoza conține imprecația (v.22), iar motivația comportamentului se găsește în versetul 23. Astfel, în protaze sunt oferite indicii cheie cu privire la modul comportamental manifestat de Iov față de semenii săi aflați într-o situație umilă din punct de vedere social. În primul rând, comportamentul lui față de cei nevoiași este caracterizat de generozitate: el observă nevoile acestora și vine în întâmpinarea lor (v. 16,19,20). În al doilea rând, generozitatea sa înseamnă mai mult decât practicarea unor acte de caritate: el își manifestă grija față de cei săraci într-un cadru relațional, *asemenea unui tată*. În al treilea rând, grija lui se manifestă în mod continuu, *de când se știe* sau *de când îl cunoaște* (pe cel sărac). Aceasta poate presupune educație din partea părinților, dar și dispoziția personală a lui Iov de a-și însuși acele valori care formează un caracter altruist ce se manifestă printr-un mod de viață a cărui motivație supremă este dată de prezența continuă a majestății divine (v.23).

În concluzie, comportamentul și atitudinea descoperite în versetele 16-21, împreună cu imprecația (v.22) și motivația (v.23) scot în relief un stil de viață în care grija lui Iov față de cei săraci este un *modus operandi* benevol izvorât dintr-un caracter cu valoare de epitom etic cel puțin în domeniul relației cu persoanele defavorizate ale societății.

2.4. Religia lui Iov (Iov 31:24-28)

2.4.1. Textul ebraic și traducerea aferentă (Iov 31:24-28)

אם־שמתי זהב כסלי ולכתם אמרתי מבטחי
אם־אשמח כי־רב חילי וכי־כביר מצאה ידי
אם־אראה אור כי יהל וירח יקר הלך
ויפת בסתר לבי ותשק ידי לפי
גם־הוא עון פלילי כי־כחשתי לאל ממעל

Traducerea textului

v.24:

Dacă mi-am pus nădejdea în aur,

Și am zis aurului rafinat: [tu ești] siguranța mea,

v.25:
Dacă m-am fericit (felicitat) datorită marii mele avuții
Și pentru cât de mult a reușit să strângă mâna mea,
v.26:
Dacă m-am uitat după soare când acesta strălucea
Sau după lună când cutreiera făloasă [străbătea glorioasă bolta cerului]
v.27:
Astfel încât inima să-mi fi fost sedusă [amăgită] în taină,
Și gura să-mi fi sărutat mâna
v.28:
Atunci, și aceasta ar fi fost o nelegiuire demnă de judecată,
Căci aș fi înșelat [trădat] pe Dumnezeu [Cel] din înălțime.

2.4.2. Iov și lucrurile materiale (Iov 31:24-25)

După ce în primele două secțiuni ale capitolului 31 observăm o caracterizare a relației lui Iov cu sine și apoi cu persoanele care aparțineau unor categorii defavorizate, cea de-a treia secțiune începe cu modul de raportare a acestuia la lucrurile materiale:

Dacă mi-am pus nădejdea în aur,
Și am zis aurului rafinat: tu ești siguranța mea
Dacă m-am fericit[205] *datorită marii mele avuții*
Și pentru cât de mult a reușit să strângă mâna mea...
Dacă mi-am pus nădejdea în aur... (Iov 31:24)

Din totalul ocurențelor lui זהב în Vechiul Testament, șapte sunt în cartea lui Iov, unde este folosit pentru a indica spre aurul prinților (Iov 3:15), spre inelul de aur adus de rudele și de prietenii lui Iov (Iov 42:11), spre minereul de aur scos din mină (Iov 28:1,6), spre excelența morală (Iov 23:10) și spre aur ca valoare care este în contrast cu natura și cu valoarea înțelepciunii (Iov 28:17).[206] Cel de-al doilea termen, כתם, se găsește de opt ori în tot Vechiul Testament. Înțelepciunea

[205] Sau: *dacă m-am felicitat*.
[206] Cf. *BDB*, זָהָב, ref. 2091.

este atât de valoroasă încât nu se poate cântări cu aurul cel pur din Ofir (Iov 31:16). De asemenea, cu aur din Ofir este împodobită mireasa împăratului dintr-un psalm al fiilor lui Core (Psalm. 45:9). Cel înțelept care mustră pe cel ce este dispus să învețe este comparat cu un ornament făcut din aur pur (Prov. 25:12). Capul mirelui din *Cântarea Cântărilor* este asemenea unei cununi de aur curat (Cânt. 5:11). Pedeapsa Domnului îi face pe oameni mai rari decât aurul rafinat (Is. 13:12), iar ziua judecății este momentul în care valoarea morală a oamenilor este testată și comparată cu aurul care-și pierde strălucirea (Plâng. 4:1). De asemenea, brâul Celui care semăna cu un fiu al omului în vedenia lui Daniel era din aur curat (Dan. 10:5).[207]

În contextul biblic, aurul este simbolul nobleței, al măreției și al splendorii, și este mijlocul la care omul se poate raporta pentru a estima valoarea lucrurilor materiale.[208] Cu toate acestea, este inutil în evaluarea înțelepciunii adevărate și a caracterului moral. Având aceste perspective, se poate spune că în versetul 24 din capitolul 31 este sugerat faptul că, pe lângă avuțiile la care se face aluzie în prolog, sub formă de cirezi de animale (Iov 1:3), aurul reprezenta o parte însemnată a bogăției lui Iov. De aici se subînțelege faptul că în timp ce dezastrul ciudat care a venit asupra lui a distrus cirezile de vite și o parte însemnată dintre slujitorii săi, aurul și argintul au supraviețuit tragediei.[209]

În prima cuvântare a lui Bildad, se face referire la încrederea (כסל) și siguranța (מבטח) izvorâte din lucrurile materiale care sunt fragile precum pânza de păianjen (Iov 8:14,15). De asemenea, în ultima sa cuvântare, Elifaz îl sfătuiește pe Iov *să arunce aurul în țărână* și pe *cel din Ofir în prundul pâraielor* (Iov 22:24), dacă vrea să facă din שדי aurul și argintul său. Atunci când Dumnezeu va fi *desfătarea* lui, Iov va putea să-și ridice fața spre El, se va ruga și va primi răspuns (Iov 22:25-27). Pentru a înțelege și mai bine sensul primelor două protaze din această secțiune, trebuie să ținem seama de apodoza din versetul 28. Dacă Iov și-ar fi pus *încrederea* și *siguranța* în aur, atunci s-ar fi *lepădat de Dumnezeul de sus*.

---

[207] Cf. *BDB*, כֶּתֶם, ref. 3800.
[208] Cf. *BDB*, זָהָב, ref. 2091.
[209] Clines, D. J. A., *World Biblical Commentary: Job 21-37*, p. 1024.

Prin urmare, atitudinea lui Iov față de זהו și כתם este dată de modul în care se raportează la Dumnezeu. De-a lungul istoriei, nivelul avuției materiale a determinat, de cele mai multe ori, impunerea autorității din partea celor care au deținut asemenea valori, dar și simțământul că cine are aur este lipsit de griji. Ținând seama de acuzațiile lui Bildad și Țofarși deoarece în apodoză apare elementul religios, se poate spune că Iov vrea să exprime că niciodată aurul, în stare brută sau prelucrat, nu a constituit pentru el un scop în sine sau o chestiune de idolatrie.[210]

Dacă m-am fericit datorită marii mele avuții (Iov 31:25)

Verbul שמח este întâlnit doar de cinci ori în cartea lui Iov și este tradus prin *a se bucura*, *a fi fericit*, *a fi încântat*, *a găsi satisfacție* (Iov 3:22; 21:12; 22:19; 31:29).[211] În anumite situații din Vechiul Testament este folosit cu sensul de satisfacție răutăcioasă sau arogantă (2 Sam. 1:20; Psalm. 35:15,19,24; Prov. 24:17; Is. 14:8; Ezech. 25:6; Osea 9:1; Obad. 12; Mica 7:8).[212] Întrebarea care se ridică vizează tipul de bucurie intenționat în versetul 25. Este acesta cel de împlinire sufletească și de satisfacție pentru realizarea unui lucru sau cel de bucurie răutăcioasă și arogantă? Deși nu este ceva rău în a te bucura de ceea ce-ți oferă Domnul (Deut. 12:18; Ecl. 11:8), problema apare în momentul în care cineva *zice în inima* lui: *Tăria mea și puterea mâinii mele mi-au câștigat aceste bogății* (Deut. 8:17) și astfel uită că *Domnul Dumnezeu îți dă putere să le câștigi* (Deut. 8:18). Prin urmare, ca și în cazul versetului 24, cele două protaze din versetul 25[213] capătă sensul intenționat de personaj atunci când sunt puse în legătură cu apodoza din versetul 28: *căci m-aș fi lepădat de Dumnezeul cel de sus*. În versetul 24 accentul cade pe idolatrizarea bogăției, iar în versetul 25 este subliniată importanța sinelui deoarece bucuria și satisfacția lucrurilor materiale câștigate sunt atribuite exclusiv meritelor personale.

---

210 Reyburn, *A Handbook on The Book of Job*, p. 576-577.

211 Cf. *SEC*, ref. 8055.

212 Cf. *BDB*, שָׂמַח, ref. 8055.

213 Prima protază este evidentă, iar cea de-a doua este subînțeleasă: *Dacă m-am fericit/felicitat datorită marii mele avuții, Și [dacă m-am felicitat] pentru cât de mult a reușit să strângă mâna mea.*

2.4.3. Iov și lucrurile astrale (Iov 31:26-28)

De la prezentarea atitudinii sale față de lucrurile materiale, Iov trece la descoperirea raportului dintre el și lumea astrală:

> *Dacă m-am uitat după soare când acesta strălucea*
> *Sau după lună când cutreiera făloasă*
> *Astfel încât inima să-mi fi fost amăgită în taină*
> *Și gura să-mi fi sărutat mâna,*
> *Atunci, și aceasta ar fi fost o nelegiuire demnă de judecată,*
> *Căci L-aș fi trădat pe Dumnezeul cel de sus.*
> *Dacă m-am uitat după soare... sau după lună* (Iov 24:26)

Substantivul אור se găsește de 32 de ori în cartea lui Iov.[214] În general, în Vechiul Testament, acesta este tradus prin *lumină*, reprezentând lumina ca fenomen (Gen. 1:3,4,5), partea luminoasă a unei zile (Jud. 16:2; 1 Sam. 14:36; 25:34,36 etc.), lumina produsă de aștrii cerești (Is. 30:26; Psalm. 136:7; 148:3; Ezech. 32:8 etc), sursele de lumină confecționate de oameni (Ier. 25:10) și lumina fulgerului (Iov 36:32; 37:3,11,15). Din punct de vedere metaforic, cuvântul este folosit pentru a indica spre viață (Iov 3:16,20; 33:30; Psalm. 56:13), spre prosperitate (Iov 22:28; 30:26), spre învățătură (Prov. 6:23), spre expresia binevoitoare a feței (Iov 29:24; Prov. 16:15) și spre personificarea lui Yahweh (Is. 10:17).[215]

În ceea ce privește uzitarea din Iov 31:26, majoritatea traducerilor redau אור ca fiind soarele însuși,[216] așa după cum este cazul și în Isaia 18:4. Se poate spune că motivul pentru care este susținută această perspectivă este triplu: mai întâi prin verbul *a străluci* (הלל), care însoțește substantivul, se subînțelege că lumina nu poate străluci de la sine, în al doilea rând, substantivul *lună* (ירח), fiind însoțit de conjuncția ו, joacă un rol secund în cadrul unei enumerații simple, iar în al treilea rând, contextul dat de versetul 27 care descoperă intenția pentru care

---

[214] Ceea ce înseamnă mai bine de un sfert din totalul utilizărilor (26,31%).

[215] Cf. *BDB*, אור, ref. 216.

[216] Deși sunt traduceri care redau cuvântul în mod literal (*lumina*), în majoritatea cazurilor, inclusiv în LXX (ἥλιον) și Vulgata (solem), אור este tradus cu *soarele*.

sunt folosite în acest solilocviu corpurile cerești. Un alt verset care susține această idee că אור este folosit cu aluzie la soare este și versetul 21 din Iov 37.

În privința substantivului *lună*, atât adjectivul יקר, cât și verbul הלך reliefează imaginea unui corp ceresc ce se mișcă măiestru pe orbita sa. În timp ce a privi soarele în strălucirea lui este un lucru aproape imposibil, a urmări luna în drumul ei presupune mai mult decât un anumit moment, aceasta cere timp, răbdare și admirație. De remarcat faptul că nu este negată măreția acestor corpuri cerești, ci este chiar accentuată, dar acest lucru are loc tocmai pentru a pune în evidență și mai mult atitudinea lui Iov față de ele.

Inima... amăgită în taină (31:27a)

Verbul פתה este folosit și în versetul 9 unde, așa după cum am consemnat, se referă la ademenirea inimii pentru săvârșirea adulterului. Din cele 28 de utilizări ale verbului în Vechiul Testament, există două ocurențe în care sensul verbului este cel de ademenire sau de amăgire a inimii spre idolatrie (Deut. 11:16; Iov 31:27).[217] În textul din Deuteronom, prosperitatea și belșugul sunt garantate de loialitatea față de Yahweh (Deut. 11:13-15), iar seceta și distrugerea (Deut. 11:17) sunt rezultatul slujirii la idoli care începe cu amăgirea inimii (Deut. 11:16). Dumnezeii din zona orientului apropiat antic erau constituiți din lemn, piatră, argint și aur (Deut. 29:17), pe de-o parte, dar și din soare, lună și stele (Deut. 4:19; 17:3), pe de altă parte. Prin urmare, Iov admite că în ciuda măreției corpurilor cerești amintite, nici măcar în taină el nu le-a adus închinare.

Și gura să-mi fi sărutat mâna (31:27b)

Dacă sensul cuvintelor din prima parte a versetului 27 nu întâmpină dificultate în ceea ce privește interpretarea, partea a doua cuprinde în sine ceva enigmatic: *Și gura să-mi fi sărutat mâna.* Ce presupune gestul menționat în acest vers? Verbul נשק este folosit printre altele pentru a sugera ideea de respect sau de supunere față de o anumită autoritate administrativ-politică (Gen. 41:40), îmbracă forme de omagiu transcendental într-un psalm mesianic (Psalm. 2:12) și este însemnul de venerare a idolilor prin sărutarea lor (1 Regi 19:18; Osea 13:2).

[217] Cf. *BDB*, פָּתָה, ref. 6601.

În orientul antic apropiat, ridicarea mâinilor, ca expresie a respectului față de o anumită zeitate, este datată încă de la sfârșitul mileniului al III-lea, î.Hr.[218] De asemenea, se știe că închinarea religioasă este ilustrată din belșug pe sigiliile cilindrice sumeriene, babiloniene și asiriene din antichitate.

Folosindu-se de arta glipticii, anticii au gravat pe sigilii modul în care proprietarii acestora își manifestau atitudinea față de zeii pe care-i aveau. În mod frecvent, pe aceste sigilii se găseau reprezentări ale zeilor la care oamenii se închinau adăugând și un sărut ceremonial[219] sau, chiar dacă închinătorul nu purta un sigiliu cu chipul zeității, actele de închinare și de prosternare erau însoțite, de obicei, de sărutarea mâinii.[220] Prin urmare, gestul menționat în versetul 27 era cunoscut în practica vremii din mediul religios al orientului antic apropiat, iar prin cuvintele *și gura să-mi fi sărutat mâna*, se transmite ideea că Iov nu s-a închinat în mod vizibil la soare și la lună.

2.4.4. Motivația respingerii idolatriei (31:28)

Așa după cum am menționat deja, versetul 28 constituie apodoza protazelor din versetele 24, 25, 26 și 27, dar în același timp acesta cuprinde și motivația pentru care Iov n-a ales să îmbrățișeze o religie a materialismului și a închinării la astre:

> *Atunci, și aceasta ar fi fost o nelegiuire demnă de judecată,*
> *Căci L-aș fi trădat pe Dumnezeul cel de sus.*

Prima problemă a interpretării acestui text este legată de faptul că atât pronumele הוא, cât și substantivul עון sunt la singular și atunci s-ar putea deduce că *nelegiuirea* (עון) la care se face aluzie ar fi cea din protaza anterioară. Dar în acest caz ar fi cel puțin două neajunsuri. Pe de-o parte, protazele din versetele 24 și 25 nu ar avea finalitatea necesară și specifică acestui solilocviu, iar pe de altă parte aspectele protazei aferente versetelor 26 și 27 sunt de natură multiplă și

[218] Alan Lenzi, „Corpus of Akkadian Shuila Prayers Online", *AWOL – The Ancient World Online*, Stockton, Univerity of the Pacific, mai, 2020.)

[219] S. Langdon, „Gesture in Sumerian and Babylonian Prayer". *Journal of the Royal Asiatic Society*, *51*,*4*(X), (531-556), 1919, p. 539.

[220] *Ibid*.

astfel nu se armonizează în număr cu pronumele din versetul 28. Cu toate acestea, se poate observa faptul că în ebraica Vechiului Testament sunt anumite situații în care pronumele exprimă rezumativ în mod discret subiectul (Gen. 12:18; 20:13; 21:13; 31:16,43; 37:3; Iov 3:19 etc.). De asemenea, se întâlnesc situații când הוא rezumă anumite substantive consecutive fie că este vorba despre persoane (Exod:6:26), fie că este vorba despre obiecte (1Regi 10:10).[221] În acest caz, pronumele הוא rezumă protazele din versetele anterioare, asemănându-se oarecum situației din versetul 11, unde *nelegiuirea* (עון) era multiplă.

Prin urmarea, idolatrizarea, atât a avuției, cât și a corpurilor cerești, constituie o problemă demnă de a fi judecată. Adjectivul פלילי este folosit doar aici în Vechiul Testament și, însoțind substantivul עון, s-ar putea traduce ca *nelegiuire judecabilă* sau *nelegiuire ce atrage după sine judecata*. Fiind chestiuni de ordin spiritual-religios, cineva s-ar putea grăbi să tragă concluzia că aici este subînțeleasă, în primul rând, judecata divină, dar dacă ținem seama de utilizarea substantivului פליל în versetul 11 și în Exodul 21:22 și Deuteronom 32:31, atunci în Iov 31:28 se face aluzie la instanțe de judecată umane.

Ideea aceasta o regăsim și în cartea Deuteronomului unde se precizează că, dacă cineva din Israel ar fi ales să se închine la corpurile cerești (Deut. 17:3), încălca legământul cu *Yahweh Elohim* (Deut. 17:2) și, după ce se făcea o *cercetare amănunțită*, persoana găsită vinovată era pedepsită cu moartea (Deut. 17:4-7).

În privința atitudinii față de lucrurile materiale, tot în cartea Deuteronomului se găsește o prescripție ce reglementa modul în care un israelit trebuia să privească la avuția sa (חיל): *Vezi să nu zici în inima ta: „Tăria mea și puterea mâinii mele mi-au câștigat aceste avuții”* (Deut. 8:17). Punând față în față declarațiile lui Iov legate de atitudinea pe care a adoptat-o față de lucrurile materiale (Iov 31:24,25) cu sfaturile din Deuteronom (8:12-17) precum și cu prevederile juridice din Deuteronom 17 și din Iov 31:26-28, se poate conchide că raționamentul este similar. Asumarea meritelor pentru avuția acumulată atrage după sine idolatria și nesocotirea lui Dumnezeu, iar perspectivele de aplicare a legii pentru închinarea la astre, la care se face referire în Iov 31, conțin similarități caracteristice unui stat teocratic. Într-o astfel de orânduire administrativ-

221 Cf. *BDB*, הוא, ref. 1931.

juridică, legile civile nu se pot separa de aspectele moral-religioase, iar deciziile luate la poarta cetății, acolo unde se strângeau judecătorii pentru a delibera în diferite cazuri, erau privite ca sentințe ce purtau în ele acordul divin.

Prin urmare, atât idolatrizarea avuțiilor sau a eforturilor proprii pentru câștigarea acestora (Iov 31:24-25), cât și venerarea aștrilor (Iov 31:26-27) sunt privite de Iov ca trădare[222] a Dumnezeului de sus (לאל ממעל), iar ambele aspecte surprind, deopotrivă, partea tainică și invizibilă precum și partea faptică și vizibilă. Astfel, Iov respinge duplicitatea în închinare și se poate spune că motivația sa surprinde două dimensiuni: una care are de-a face cu partea vizibilă a comportamentului și care, fiind observabilă, ar fi fost sancționată de forurile legislative umane într-un context juridic teocratic, iar cea de-a doua, care surprinde aspectele interioare și invizibile ale intențiilor, ar fi însemnat lipsa de loialitate față de Dumnezeu și deci renegarea Sa.

2.5. Iov și alte categorii sociale (31:29-37)

2.5.1. Textul ebraic și traducerea lui

אם־אשמח בפיד משנאי והתעררתי כי־מצאו רע
ולא־נתתי לחטא חכי לשאל באלה נפשו
אם־לא אמרו מתי אהלי מי־יתן מבשרו לא נשבע
בחוץ לא־ילין גר דלתי לארח אפתח
אם־כסיתי כאדם פשעי לטמון בחבי עוני
כי אערוץ המון רבה ובוז־משפחות יחתני ואדם לא־אצא
מי יתן־לי שמע לי הן־תוי שדי יענני וספר כתב איש ריבי
אם־לא על־שכמי אשאנו אענדנו עטרות לי
מספר צעדי – אגידנו כמו־נגיד אקרבנו.

Traducerea textului

V.29:

Dacă m-am bucurat de necazul celui ce m-a dușmănit

Și [dacă] am tresăltat când l-a ajuns nenorocirea,

[222] Cf. *BDB*, כָּחַשׁ, ref. 3584, verbul are sensul de a înșela (Lev. 6:2), a minți (1Regi 13:18, Ios. 7:11), a nega (Gen. 18:15), a respinge (Iov 8:18), a da ascultare prefăcută (Deut. 33:29), a trăda (Ios. 7:11; 24:27).

V. 30:

Eu [care] nu am permis gurii mele să păcătuiască

Și să ceară un blestem asupra sufletului său.

V. 31:

Dacă nu au zis oamenii din cortul meu:

Este cineva care nu s-a săturat din carnea [de la masa] lui? [223]

V. 32:

Călătorul nu petrecea noaptea afară

[Căci] eu deschideam ușile trecătorului.

V. 33:

Dacă mi-am acoperit fărădelegile ca Adam,

Prin ascunderea nelegiuirii în sân,

V. 34:

Pentru că mă temeam de mulțime

Și mă îngrozeam de disprețul cel mare al familiilor [clanurilor]

Ca să păstrez tăcerea și să nu ies afară, la ușă.

V. 35:

Oh, dacă aș avea pe cineva să mă audă!

Iată semnătura mea [semnul meu]:

Să-mi răspundă Cel Atotputernic,

Și adversarul meu să-mi scrie acuzația!

V. 36:

Dacă nu aș purta-o pe umărul meu,

Aș lega-o ca o coroană [pe fruntea mea];

V. 37:

I-aș raporta numărul pașilor mei [sau: I-aș da socoteală de pașii mei],

M-aș apropia de el ca un prinț.

[223] Sau: *Cui nu i s-a dat din carnea lui ca să se sature?* (Cu sensul: *A mai rămas cineva / mai este cineva, care să nu se fi săturat din carnea lui?*).

2.5.2. Iov și vrăjmașii săi (Iov 31:29,30)

În cea de-a patra secțiune a capitolului 31, solilocviul surprinde modul de raportare a lui Iov la anumite categorii sociale, altele decât cele din cea de-a doua. Prima categorie amintită în această parte este cea a dușmanilor:

Dacă m-am bucurat de necazul celui ce m-a dușmănit
Și (dacă) am tresăltat când l-a ajuns nenorocirea...
Eu [care] nu am permis gurii mele să păcătuiască
Și să ceară un blestem asupra sufletului său.
Dacă m-am bucurat de necazul celui ce m-a dușmănit (31:29)

Introspecția lui Iov continuă în versetul 29 cu atitudinea acestuia față de cei care l-au *dușmănit*. Verbul שׂנא se găsește sub diferite forme în Vechiul Testament și este folosit pentru a descrie ura față de ființele umane (Gen. 26:27; 37:5,6; Jud. 11:7 etc.), ura față de lucruri (Ezech. 35:6); față de viață (Ecl. 2:17), față de rezultatele muncii (2:18) sau față de înțelepciune (Prov. 8:36).[224]

În cartea lui Iov există trei ocurențe ale verbului: 8:22;[225] 31:29 și 34:17.[226] S-ar putea spune că declarația lui Iov rezonează cu gândurile exprimate de Bildad în prima sa cuvântare: *Cei ce te dușmănesc vor fi îmbrăcați în rușine*. Având imaginea de ansamblu a intrigii, ca și în alte situații, și în acest verset întâlnim ironia de tip dramatic. Prietenii lui Iov veniseră să-l consoleze (Iov 2:11), dar își susținuseră convingerile și teza lor până acolo încât, atât prin cuvinte, cât și prin atitudine, reușiseră să devină adversarii săi. Deznodământul descris în epilog este oarecum o împlinire a cuvintelor lui Bildad. Rușinați, cei trei merg la Iov ca să se roage pentru ei (Iov 42:7-9).

În timp ce cuvintele lui Bildad ascund în ele ideea răzbunării, Iov este categoric. El nu și-a permis să se bucure (שׂמח) și să tresalte (עור) atunci când cei ce-l urau au avut parte de necaz. Nu întâlnim aici o naivitate lipsită de realism. Iov este conștient că au existat persoane care l-au dușmănit, dar în același timp,

[224] Cf. *BDB*, שָׂנֵא, ref. 8130.

[225] Bildad îl asigură pe Iov că Domnul *nu-l leapădă pe cel fără prihană* și va face ca aceia ce-l urăsc/dușmănesc *să fie acoperiți de rușine*.

[226] Elihu ridică aici o întrebare care pare retorică, însă vrea să susțină prin aceasta dreptatea lui Dumnezeu în guvernarea lumii: *Va putea să conducă cel ce urăște dreptatea?*

el declară că nici măcar la nivelul trăirilor interioare, pe tărâmul emoțiilor, nu și-a permis cea mai mică satisfacție pentru nenorocirea acelora care-i doreau răul.

Nu am permis limbii mele să păcătuiască (31:30)

După ce respinge orice formă de satisfacție interioară pentru răul de care a avut parte adversarul său ori un potențial vrăjmaș, Iov întărește această atitudine negând orice exprimare depreciativă sau imprecativă în versetul 30:

Eu [care] nu am permis gurii mele să păcătuiască
Și să ceară un blestem asupra sufletului său.

Din cele 18 ocurențe ale substantivului חך întâlnite în Vechiul Testament,[227] șapte se găsesc în cartea *Iov* (Iov 6:30; 12:11; 20:13; 29:10; 31:30; 33:2; 34:3). Este folosit într-un context care ține de aspecte morale în Iov 6:30; 31:30 și în Proverbe 8:7. În versetul din cartea *Proverbelor*, înțelepciunea personificată susține faptul că *toate cuvintele gurii mele sunt drepte și buzele mele urăsc minciuna*, iar în Iov 6:30, prietenii personajului central sunt chemați să-i răspundă acestuia: *Este vreo nelegiuire pe limba mea și nu deosebește gura mea ce este rău?* Cele două versete pune în lumină specificul sapiențial al cărții *Iov*.

În cartea *Proverbelor* înțelepciunea spune doar adevărul (אמת) și pentru ea nelegiuirea este o urâciune (תועבה),[228] în cartea *Iov*, înțelepciunea este definită, printre altele, ca *frică de Domnul* și ca *depărtare de rău* (Iov 28:28). Dacă ținem seama de descrierea din prolog, Iov este prezentat ca fiind omul ce *se temea de Dumnezeu* și *se abătea de la rău* (Iov 1:1). Prin urmare, corelând imaginea celor două versete (Iov 1:1 și 28:28), înțelepciunea autentică poartă un nume uman: *Iov*. Ținând seama de această identificare a unui personaj omenesc cu înțelepciunea, se poate spune pe baza versetului din Proverbe 8:7 că, la nivelul vorbirii, Iov spune adevărul și detestă nelegiuirea, iar la întrebarea ridicată în capitolul 6, versetul 30, neprimind un răspuns de la prietenii săi, el răspunde

[227] Cf. *SEC*, ref. 2441, acest substantiv înseamnă: *văl palatin*, *cerul gurii*, folosit cu aluzie la gură, ca organ al vorbirii.

[228] Cf. *SEC*, ref. 8441, acest substantiv înseamnă: *urâciune*, *monstruozitate*, *oroare*, *abominație*, *spurcăciune*.

personal în 31:30. Nici măcar față de dușmanii săi el nu și-a permis *să păcătuiască* (לחטא) prin vorbire.

În ceea ce privește verbul חטא,[229] acesta se referă în cartea lui Iov fie la un comportament păcătos fără să specifice o anumită faptă (Iov 7:20; 8:4; 10:14; 24:19; 33:27; 35:6), fie la ceva ascuns la nivelul interior (Iov 1:5), fie la aspectul vorbirii (Iov 1:22; 2:10; 31:30).

Problema care se ridică în acest verset este de natură etică și este legată de faptul că, în timp ce Iov consideră păcat invocarea unui blestem (אלה) asupra dușmanului său, se simte destul de liber să rostească imprecații asupra sa, în cazul în care se face vinovat de vreuna dintre faptele amintite chiar în acest ultim discurs al său. În ciuda faptului că există în Vechiul Testament elemente de imprecație și de bucurie pentru necazul experimentat de cei răi (Psalm. 52:6; 58:10,11; 107:42; 109:6-20; 118:7; 137:8,9), în gândirea vechi-testamentară, a invoca moartea vrăjmașilor nu corespundea voinței exprese a lui Dumnezeu (1 Regi 3:11). Mai mult chiar, dușmanul sau adversarul trebuia să beneficieze de un tratament altruist în care răul era răsplătit cu bine (Exod. 23:4,5; Lev. 19:18; Prov. 20:22; 24:17-19; 25:21-22). În schimb, a-L ruga pe Dumnezeu să intervină pentru curmarea propriei vieți se pare că nu era ceva considerat greșit nici de către Iov (Iov 3:20-22), nici de către alte personaje proeminente ale Vechiului Testament (1 Regi 19:4; Iona 4:8).

Un răspuns la această dilemă[230] ne poate fi oferit de anumite versete enumerate mai sus: „ca nu cumva Domnul să vadă, să nu-I placă și să-și întoarcă mânia de la el (Prov. 24:18) și „dacă este flămând vrăjmașul tău, dă-i pâine să mănânce, dacă-i este sete, dă-i apă să bea, căci făcând așa, aduni cărbuni aprinși pe capul lui, și Domnul îți va răsplăti” (Prov. 25:21-22). Sunt cel puțin patru idei care se desprind din aceste versete: 1) Dumnezeu a luat act de comportamentul vrăjmașului; 2) satisfacția umană față de răul semenului nu Îi este plăcută lui Dumnezeu, iar aceasta poate atrage după sine împiedicarea planurilor divine; 3) răspunzând răului cu bine, atitudinea vrăjmașului poate fi schimbată; și 4)

[229] Cf. *SEC*, ref 2398, acest substantiv înseamnă:*A păcătui, a greși ținta, a merge greșit, a lipsi.*

[230] Aceea de a cere moartea vrăjmașului este rău, dar în situații de necaz nu ar fi ceva condamnabil să invoci propria-ți moarte înaintea lui Dumnezeu.

Dumnezeu răsplătește pe acela care îi răspunde într-o manieră altruistă celui ce-i este dușman.

Prin urmare, în gândirea vechi-testamentară, motivele pentru care nu este bine să te bucuri de necazul vrășmașului sau să-i dorești răul sunt date de aspectele suveranității divine în chestiuni de judecată sau de salvare, de pedeapsă sau de educare a comportamentului. Individul trebuie să lase la latitudinea lui Dumnezeu atât destinul vrăjmașului, cât și propriul destin. Ținând seama de invocările lui Iov din cele două solilocvii ale sale (capitolul 3 și 29-31), în care el așteaptă răspunsul lui Dumnezeu, se poate spune că acestea se încadrează în parametrii motivaționali amintiți.

2.5.3. Iov și cei din cortul său (Iov 31:31,32)

Tratamentul lui Iov față de cei din *cortul* său este dat de următoarele cuvinte:

Dacă nu ziceau oamenii din cortul meu:
Este cineva care nu s-a săturat din carnea [de la masa] lui?
Călătorul nu petrecea noaptea afară
Căci eu deschideam ușa drumețului.
Dacă nu ziceau oamenii din cortul meu... (Iov 31:31)

Cine sunt *oamenii cortului meu* (מתי אהלי)? Substantivul מת se folosește cu referire la bărbați (Gen. 34:30; Deut. 2:34; 3:6 etc), dar și la persoane, în general, fără a face distincție între sexe (Deut. 4:27; 28:62; 1 Cron. 16:19 etc.).[231] În cartea *Iov*, מת este întâlnit de șase ori și de fiecare dată la plural (Iov 11:3,11; 19:19; 22:15; 24:12; 31:31), însă în niciunul dintre versete nu este sugerată o delimitare clară bărbați-femei. Practic, מת reprezintă orice adult – bărbat, femeie, prieten, rudă, slujitor sau chiar străin (Iov 31:32) – care locuia într-o cetate sau într-un domeniu familial.

Al doilea substantiv, אהל, are o utilizare destul de mare în Vechiul Testament și se folosește fie pentru cortul unui nomad (Gen. 4:20; 9:21,27; 12:8 etc.), fie pentru *cortul întâlnirii* cu Dumnezeu sau tabernacol (Exod. 33:7-11;

231 Cf. *BDB*, מְת, ref. 4962.

Num. 9:15,17,22 etc.).[232] De asemenea, cuvântul este folosit pentru a desemna locuința cuiva sau domeniul de habitat al unei persoane, al unei familii sau al unei entități (Jud. 19:9; Psalm. 84:10; 91:10; 132:3; Dan. 11:45 etc.), acesta fiind și sensul general pe care אהל îl îmbracă în cartea *Iov* (Iov 5:24; 8:22; 11:14; 12:6; 15:34 etc.).[233] Cel mai probabil, dacă se ține seama de ideea care se desprinde din prolog, aceea că fiii lui Iov se aflau într-o clădire când a venit dezastrul asupra lor (Iov 1:18,19), atunci *cortul* lui era de fapt o casă. Așadar, cuvântul אהל nu trebuie luat în sens fizic, ci ca o imagine a tot ceea ce reprezenta o familie patriarhală.

Prin urmare, *oamenii cortului meu* (מתי אהלי) ar putea reprezenta toate persoanele care se aflau în gospodăria lui Iov, indiferent de statutul lor social. Dacă ținem seama și de partea a doua a versetului, atunci lucrurile se clarifică și mai mult: *Este cineva care nu s-a săturat din carnea [de la masa] lui ?*[234] Această întrebare nu și-ar avea rostul pentru un șeic sau pentru un emir bogat din Orient dacă s-ar referi la familia lui restrânsă, soție și copii. Într-o familie de tip patriarhal puteau fi incluși mulți slujitori (Iov 1:3; Gen. 12:5; 14:14; 15:3), iar stăpânul casei avea responsabilitatea de a asigura cele necesare pentru subzistența tuturor. Faptul că Iov pretinde că nimeni nu s-a plâns vreodată că nu i-a ajuns mâncarea[235] descoperă grijă responsabilă și atenție îndestulătoare pentru nevoile fiecărui aparținător al *cortului* său.

Călătorul nu petrecea noaptea afară... (Iov 31:32)

Elifaz îl acuzase pe Iov de lipsa ospitalității (Iov 22:7), dar în versetul 32, pe lângă faptul că se arată și spre alți aparținători ai cortului lui Iov, este descoperit și modul în care era tratat străinul. Călătorul avea întotdeauna ușile deschise din partea lui Iov:

Călătorul nu petrecea noaptea afară
Căci deschideam ușile drumețului.

[232] Cf. *BDB*, אֹהֶל, ref. 168.
[233] *Ibid.*
[234] Sau: *A mai rămas cineva care nu s-a săturat din carnea lui?*
[235] Aici carnea (בשר) poate fi o reprezentare pentru hrana de bază din cadrul unei familii patriarhale cu mii de oi și boi (Iov 1:3), dar se poate deduce și ideea unui tratament nediferențiat și îndestulător pentru fiecare aparținător al casei lui Iov.

Substantivul גר este folosit, de obicei, cu sensul de străin, venetic, locuitor temporar sau nou-venit (Gen. 15:13; 23:4; Exod. 2:22; 12:19,48,49; 18:3; 20:10; 22:21; 23:9,12; Lev. 16:29;17:8,10,12,13,15 etc.).[236] Faptul că în Iov 31:32 se precizează că *străinul nu petrecea noaptea afară*, sugerează ideea ospitalității față de o persoană itinerantă care avea nevoie de un loc de odihnă și siguranță cel puțin pentru o noapte. Dacă facem legătura cu versetul anterior, atunci *oamenii cortului meu* puteau fi atât slujitori *născuți în casa lui* (Gen. 14:14), cât și *străinul care nu petrecea noaptea afară* și care beneficia de hrană suficientă ca și membrii familiei extinse.

Ideea ospitalității este întărită în partea a doua a versetului: *Căci deschideam ușile drumețului*,[237] subliniind astfel o caracteristică destul de comună în ținuturile orientului antic apropiat. În acest context, se poate vorbi despre două dimensiuni ale primirii de oaspeți: hrană și adăpost.[238] Acestea pot fi sesizate în relatările despre ospitalitatea lui Avraam (Gen. 18:19), a lui Lot (Gen. 19:1-3; Evr. 13:2) sau a bătrânului din Ghibea (Jud. 19:15-21).

În gândirea orientului apropiat antic, lipsa ospitalității atrage după sine pedeapsa divinității, iar din perspectivă arabă, a-ți deschide camera pentru un oaspete este ca și cum ai pune temelia pentru propria casă.[239] Pentru familia ebraică ospitalitatea era o datorie ce reprezenta o chestiune de onoare,[240] iar această perspectivă este întâlnită și în dreptul lui Iov. Era o onoare pentru el să ofere adăpost și hrană îndestulătoare pentru străinul călător și ar fi fost o rușine ce-l acuza de neglijența datoriei dacă n-o făcea.

---

[236] Cf. *SEC*, ref. 1616.

[237] Cf. *BDB*, ארח, ref. 734. Substantivul *ארח* înseamnă, în mod literal, drum, cale, cărare (Jud. 5:6; Is. 33:8), iar în mod figurativ, se referă la cursul vieții (Iov 13:27; 19:8), la comportamentul cuiva (Iov 34:11; Psalm. 25:10; 119:9). De asemenea, este folosit și cu sensul de călător, de drumeț (2 Sam. 6:18,19; 12:4; Iov 31:32).

[238] Alden, *Job*, p. 307.

[239] Lange, et al., *Job*, p. 544.

[240] Clines, *Word Biblical Commentary: Job 21-37*, p. 1028.

2.5.4. Iov și fărădelegile sale (Iov 31:33-34)

După ce neagă prin intermediul imprecațiilor anumite comportamente imorale ipotetice sau afirmă altruismul său într-un mod idealist, Iov recunoaște că a și greșit, prezentându-și modul de raportare la propriile fărădelegi:

Dacă mi-am acoperit fărădelegile ca Adam,
Prin ascunderea nelegiuirii în sân,
Pentru că mă temeam de mulțime
Și mă îngrozeam de disprețul cel mare al familiilor (clanurilor)
Ca să păstrez tăcerea și să nu ies afară, la ușă.
Dacă mi-am ascuns fărădelegile ca Adam… (Iov 31:33)

Introspecția lui Iov continuă, schimbând într-un mod brusc abordarea și trecând de la descrierea ospitalității sale la modul în care s-a raportat la propriile păcate. Substantivul פשע transmite ideea de *rebeliune*, de *încălcare* a unor reguli sau principii.[241] Acest termen poate indica spre un comportament imoral înfăptuit împotriva unui semen (Gen. 31:36; 50:17; Exod. 22:9; 1 Sam. 24:11; 25:28 etc.), împotriva unei națiuni (Amos 1:3,6,9,11,13; 2:1) sau împotriva lui Dumnezeu (Exod. 23:21; 34:7; Lev. 16:16,21 etc.).[242]

În cartea *Iov*, פשע este întâlnit de zece ori și de fiecare dată este folosit în relație cu Dumnezeu. De remarcat faptul că de-a lungul dialogurilor cu prietenii, Iov nu neagă posibilitatea de a fi păcătuit vreodată (Iov 7:21; 8:4) și, de asemenea, este dispus să accepte ca Dumnezeu să-i arate unde a greșit (Iov 13:23). În fața acuzațiilor lui Elihu (Iov 33:9; 34:6,37), prin imprecația din 31:33 el oferă un răspuns care ar putea fi decodat astfel: Nu neg că am comis nelegiuiri, dar pot să afirm că nu *le-am ascuns precum Adam*. אדם apare ca nume propriu de zece ori în Vechiul Testament, fie cu aluzie la primul bărbat din istoria omenirii (Gen. 3:17; 4:25; 5:1,3,4,5), fie cu privire la o așezare din Palestina (Ios. 3:16). Totuși sunt două referințe vechi-testamentare disputate cu privire la identificarea sensului lui אדם: Iov 31:33 și Osea 6:7. Sunt două tendințe de bază în privința traducerii acestui cuvânt: fie *Adam*, cu referire la momentul declinării vinovăției sale în Eden, fie *om* (*oameni*), ca formă generică.

---

[241] Cf. *SEC*, ref. 6588.
[242] Cf. *BDB*, פֶּשַׁע, ref. 6588.

Pentru anumiți cercetători, pare mult mai natural să fie aleasă varianta de traducere *ca Adam* sau *asemenea lui Adam*,[243] cu referire la momentul în care Adam *s-a ascuns de fața Domnului* printre pomii din grădina Edenului (Gen. 3:8-10) sau la momentul în care și-a declinat responsabilitatea pentru fapta comisă, blamându-și soția pentru alegerea sa (Gen. 3:8-12). Pentru alții, traducerile care folosesc *ca Adam* au un specific destul de evreiesc, și atunci ar fi mai bine o traducere de tipul: *așa după cum fac alții*.[244]

Indiferent că este folosit în mod concret cu privire la disculparea lui Adam sau în sens generic, ceea ce Iov vrea să transmită este că el niciodată nu și-a ascuns vreo fărădelege[245] și că a înfrânt tendința de a nu-și asuma responsabilitatea pentru ceea ce a greșit. Versetul acesta poate oferi un răspuns direct și ultim la prima acuzație ridicată subtil de Elifaz: „Fi-va omul fără vină înaintea lui Dumnezeu? Fi-va el curat înaintea Celui ce l-a făcut?” (Iov 4:17). După ce-și prezintă pledoaria arătând modul virtuos în care a ales să-și trăiască viața, Iov continuă să-și susțină nevinovăția nu prin faptul că este fără păcat, ci arătând că și atunci când a încălcat anumite norme morale a avut puterea să recunoască și să-și mărturisească. Și tocmai aceasta presupune onestitate și puterea de a da o nouă direcție vieții morale.

2.5.5. Motivația protazelor din Iov 31:29-33 (Iov 31:34)

Motivația din versetul 34 poate fi tratată ca apodoză pentru protaza din versetul 33. Însă, la o privire mai atentă asupra întregului capitol, Iov oferă cel puțin două tipuri de motivații pentru comportamentul său: fie invocă direct intervenția divină prin imprecație, (31:6,8,10,22,40), fie oferă o explicație privind cauzalitatea alegerilor sale (31:11, 14,15,18,23,28,34). În Vechiul Testament, conjuncția כי introduce uneori cauza proximă sau cauza ultimă a unui fapt (Gen. 3:19; 26:7; 43:32) sau două coordonate cauzale (Exod. 23:21,22; Is. 6:5).[246] Aceste situații le întâlnim și în Iov 31.[247] Problema care se ridică în cazul în care

---

[243] Clines, *Word Biblical Commentary: Job 21-37*, p. 1030.
[244] *Ibid.*
[245] Hartley, *The Book of Job*, p. 421.
[246] Cf. *BDB*, כִּי, ref. 3588.
[247] Pentru introducerea unei cauze proxime și ultime, כי este folosit în Iov 31:11,12,14,18,23,28,34.

motivația din versetul 34 este folosită doar pentru faptele ipotetice din versetul 33 este aceea că protazele din versetele 29-32 creează o anumită intrigă, dar lipsește acel deznodământ pe care-l poate da apodoza, conform modului de construcție al solilocviului: protază-apodoză. Prin urmare, ca și în cazul secțiunii anterioare (versetele 24-28), avem un argument puternic pentru a susține că versetul 34 reprezintă apodoza protazelor evidențiate în versetele 29-33.[248]

Pentru că mă temeam de mulțime (Iov 31:34)

Verbul ערץ reprezintă acțiunea de *a înspăimânta*, de *a tremura* sau de *a inspira groaza*.[249] În paralel cu ערץ se află verbul חתת care este oarecum sinonim cu cel dintâi.[250] Prezența substantivului בוז face și mai clară ideea susținută de cele două verbe în acest verset.[251] Iov vrea să transmită că nu rușinea socială l-a împiedicat să recurgă la anumite comportamente reprobabile din punct de vedere moral, ci o motivație mult mai înaltă l-a determinat să răspundă răului cu bine (31:29,30), să aibă grijă responsabilă față de cei din casa lui (31:31), să manifeste ospitalitate față de străini (31:32) și să-și mărturisească fărădelegile (31:33).

Atitudinea ireproșabilă a lui Iov față de vrăjmaș, față de cei din casa lui, față de străin și chiar față de propriile greșeli nu are în spatele ei motivația imaginii publice, ci, mai degrabă, aceasta are de-a face cu asumarea responsabilă a respectării unor norme morale cunoscute bine de prietenii săi și considerate a fi în armonie cu cerințele voinței divine (Iov 21:14; 34:27).

Referindu-se la ascunderea păcatului, amintită în versetul 33, și la partea a doua a versetului 34, în care Iov susține că nu a tăcut atunci când trebuia să vorbească,[252] Clines consideră că, dacă el nu și-ar fi luat locul în adunările publice

---

[248] Aceasta este și perspectiva altor cercetători. De exemplu, atunci când analizează versetul 34, Pope îl pune în legătură și cu versetul 32, întărind faptul că versetele 29-33 constituie protazele apodozei din versetul 34 (vezi Pope, *Job*, p. 238).

[249] Cf. *SEC*, ref. 6206.

[250] Cf. *SEC*, ref. 2865, sensul ar fi acela de *a se îngrozi*, *a se înspăimânta*, *a se demoraliza*.

[251] Cf. SEC, ref. 937. Acest substantiv este tradus, de obicei, cu *dispreț*, *rușine*, *sfidare*. Contextul în care este folosit scoate în relief acea rușine sau acel dispreț care izvorăsc din mândrie și nelegiuire (Psalm. 31:19; 123:3,4).

[252] *Ca să păstrez tăcerea și să nu ies afară, la ușă.*

de la poarta cetății (Iov 29), oamenii ar fi putut suspecta că are ceva de ascuns și nu ar mai fi avut autoritatea necesară pentru a face judecăți drepte pentru cei ce veneau la el ca să-și prezinte cauza sau să-i ceară ajutorul (Iov 29:14).[253]

Prin urmare, ținând seama de elementele amintite, se poate deduce faptul că motivația comportamentală a lui Iov are în spatele ei un legământ al onoarei încheiat cu el însuși, care nu se reduce strict doar la chestiuni de ordin senzual, așa cum apare în versetul 1 al capitolului 31, ci poate cuprinde un angajament personal, înaintea lui Dumnezeu și a semenilor, de a acționa într-o manieră etică, indiferent de circumstanțe și de consecințe.

Fără îndoială că, de-a lungul istoriei, teama de oprobriul public a constituit în multe situații o piedică pentru înfăptuirea răului. Hartley susține că la aceasta se referă Iov în discursul său de apărare a comportamentului, dar și la posibilitatea ostracizării din partea comunității în care trăia.[254] Iov respinge ambele variante. În locul rușinii, el a ales onoarea, iar în locul fricii, el ales libertatea care derivă din a face ceea ce este corespunzător din punct de vedere etic, iar aceasta îi conferă lui Iov imaginea unui exemplu de maturitate morală.

2.6. Iov așteaptă un răspuns la petiția sa (31:35-37)

În prima secțiune a capitolului 31, în apodoză, Iov cere să fie *cântărit de Dumnezeu în balanța dreptății* (31:6). Apoi în celelalte secțiuni, apodoza îmbracă forme precum imprecațiile (31:8,10,22,40) sau caracterizările și categorisirile judiciare ale unor fapte reprobabile 31:11,12,14,15,28,23,34). În acest context, se ridică o problemă care ține de armonia lingvistică și structurală a capitolului 31: Unde pot fi încadrate versetele 35-37? Constituie acestea o continuare a apodozei din versetul 34 sau sunt de sine stătătoare, reprezentând un fel de încheiere oficială a plângerii pe care Iov o face înaintea lui Dumnezeu? Deși nu există un răspuns clar la această întrebare, un lucru este cert. În această secțiune reîntâlnim ideea din prima apodoză, dar într-o formă mult mai directă și mai personală: *să-mi răspundă Cel Atotputernic!*

[253] Clines, *Word Biblical Commentary: Job 21-37*, p. 1030.
[254] Hartley, *The Book of Job*, p. 421.

2.6.1. Oh, dacă aș avea pe cineva să mă audă!

Pronumele interogativ מי este tradus cu *cine* ori de câte ori este vorba despre persoane și foarte rar când implică lucruri (Mica 1:5; Cânt. 3:6 etc.).[255] Cele mai multe traduceri deschid versetul 35 cu o interjecție[256] și nu cu pronumele interogativ *cine*. Pentru a găsi o explicație la această discrepanță întâlnită la nivelul traducerii vom ține seama în mod special de contextul proxim. În versetul anterior, Iov susține că alegerile sale nu au fost determinate de reacția mulțimii (המון) și a familiilor (מִשְׁפחות) [257] care îl înconjurau.

Prin urmare, am putea spune că în prima propoziție din versetul 35, Iov întreabă mai mult retoric: Printre toți cei care m-au înconjurat, este măcar o persoană care să mă asculte,[258] să mă creadă și să-mi dea dreptate? Iov este singur. Cei care-l ascultau cândva cu respect (Iov 29:7-11,21,22) tac în fața strigătului său după dreptate. Nimeni nu trece de partea sa pentru a-i lua apărarea. Chiar dacă cei patru prieteni, Elifaz, Bildad, Țofar și Elihu, sunt în preajma sa, ei par prea surzi și prea neputincioși în a-i crede pledoaria ca să-i dea dreptate. În versetul 35 el ajunge la punctul în care nici măcar imprecațiile rostite nu sunt suficiente pentru a-și dovedi nevinovăția și, prin urmare, își înaintează plângerea către *El Shadday*, singurul care poate confirma sau infirma veridicitatea declarațiilor sale făcute de-a lungul capitolului 31: *Iată semnătura mea / De mi-ar răspunde Cel Atotputernic!*

2.6.2. Iată semnătura mea!

Substantivul תו are la bază verbul תוה [259] și apare de trei ori în Vechiul Testament. De două ori se găsește în cartea *Ezechiel*, desemnând un semn pe frunte pentru cei ce aveau să fie protejați în timpul judecății divine (Ezech. 9:4,6),

---

[255] Cf. *SEC*, ref. 4310.

[256] *Oh* (*NRSV*, *KJV* etc.).

[257] Sau *clanuri*, *triburi* (din ebr. משפחה).

[258] Literal, prima propoziție din Iov 31:35 (מי יתן לי שמע לי), s-ar traduce: *Cine mi-ar da un auditor?* Sau: *Oh, de-aș avea pe cineva să m-asculte?* (În sensul metaforei juridice este exprimată nevoia de a fi primit în audiență).

[259] Cf. *SEC*, ref. 8427. Acest verb se găsește în 1 Sam. 21:14 și Ezech. 9:4 și înseamnă *a scrijeli*, *a face un semn*, *a însemna* (pe cineva, a-i face un semn cuiva).

iar în Iov 31:35 ca un semn menit să ateste plângerea făcută de Iov înaintea lui *Shadday*. Semnul ת este ultima literă în alfabetul ebraic și, așa cum reiese din anumite descoperiri arheologice, în ebraica veche avea forma unei cruci sau a unei litere asemănătoare ca formă cu X.[260] La finalul unui document scris, acesta era un semn ce atesta apartenența sau proprietatea.

Prin urmare, acest semn este perceput ca o semnătură a lui Iov care certifică declarația de nevinovăție din Iov 31.[261] Acest amănunt întărește faptul că Iov 31 este asemenea unui document de natură juridică. De asemenea, amintește de anumite proceduri din dreptul egiptean în care un anumit penitent își înainta plângerea sau documentul de apărare către judecător sub o formă scrisă.[262] În cazul de față, Iov își înaintează plângerea către *Shadday*, Judecătorul suprem, pentru a fi primit în audiență.

2.6.3. Să-mi răspundă Cel Atotputernic!

Verbul ענה are 60 de ocurențe în cartea lui Iov,[263] iar aceasta nu este întâmplător tocmai datorită faptului că se caută răspunsuri la întrebări existențiale fundamentale. Începând cu solilocviul din capitolul 3, Iov încearcă să găsească un *răspuns* la drama prin care trece. Prima problemă pe care o ridică nu este legată de motivația suferinței, ci este una mult mai profundă: Dacă Dumnezeu știa că avea să sufere, de ce i-a dat viață (Iov 3:11,20,23)? Aceasta surprinde pe de-o parte, ideea preștiinței lui Dumnezeu, iar pe de altă parte, suveranitatea divină în chestiuni de viață și de moarte.

În fața acestor întrebări, încă de la prima intervenție, Elifaz îl asigură pe Iov că nu are cine să-i răspundă (Iov 5:1), el însuși recunoscând că este ridiculizat de prieteni pentru îndrăzneala de a cere un răspuns din partea lui Dumnezeu (Iov 12:4), iar Elihu îl asigură că *Dumnezeu nu răspunde celor răi* (Iov 35:12). În ciuda acestor reacții din partea celor patru tovarăși ai săi, Iov trece de la o provocare timidă: „și chiar dacă m-ar asculta când Îl chem, tot n-aș putea crede că mi-a ascultat glasul” (Iov 9:16), la o alta mai curajoasă: „Oh, dacă aș ști unde să-L

[260] Witte, *Hiobs "Zeichen" (Hiob 31:35-37)*, p. 723-724.
[261] *Idem.*, p. 724.
[262] *Ibid.*
[263] Cf. *SEC*, ref. 6030.

găsesc, dacă aş putea să ajung până la scaunul Lui de domnie, mi-aş apăra pricina înaintea Lui, [...] aș ști ce poate să răspundă, aș vedea ce are să-mi spună” (Iov 23:3-5), pentru ca în final să-și înainteze plângerea în mod direct și cutezător: *Să-mi răspundă Cel Atotputernic!* (Iov 31:35).

Numele pentru Dumnezeu, שדי,[264] folosit de 48 de ori în Vechiul Testament, apare de 31 de ori în cartea lui Iov,[265] iar aceasta poate avea o semnificație aparte. Cei patru tovarăși ai lui Iov simt nevoia să Îi ia apărarea lui Dumnezeu în fața cutezanței prietenului lor (Iov. 5:17; 8:3; 11:7,8; 15:25; etc.). Însă Iov recunoaște că „omul nu ar putea să-și scoată dreptatea înaintea lui Dumnezeu și că, dacă ar voi să se certe cu El, din o mie de lucruri, n-ar putea să răspundă la unul singur” (Iov 9:2,3).

Ironia de tip dramatic, despre care Meshel[266] amintește, iese foarte bine în evidență în momentul în care *El Shadday* îi răspunde lui Iov din mijlocul furtunii și, în loc de răspunsuri, îi pune acestuia nu *o mie*, dar destul de multe întrebări.[267] În fața lor, Iov arată exact atitudinea despre care vorbise cu prietenii săi în Iov 9:2,3: „Iată, sunt prea mic; ce să-ți răspund? Îmi pun mâna la gură” (Iov 40:4). Deși Iov intuise destul de bine că în fața răspunsului divin, omul poate să rămână fără cuvinte, care era totuși modalitatea în care el aștepta ca *Shadday* să-i răspundă?

2.6.4. Adversarul meu să-mi scrie o carte

Versetul 35 trebuie văzut ca un cuplet format din câte două linii paralele. În primele două versuri, Iov cere să fie audiat de către cineva care are autoritatea să investigheze cazul său:

Oh, dacă aș avea pe cineva să mă asculte,
Iată semnătura mea!

---

[264] Este numele prin care Dumnezeu Se face cunoscut patriarhilor Avraam, Isaac și Iacov (Exod. 6:3).

[265] Cf. *SEC*, ref. 7706.

[266] Meshel, *Whose Job is This?*, p. 170.

[267] Din câte am observat într-o analiză personală, *răspunsul* oferit de Shadday constă în cel puțin 66 de întrebări (Iov 38:1-40:2; 40:6-41:34).

În următoarele două versuri, Iov dezvăluie într-un mod direct cine dorește el să-i preia cazul:

De mi-ar răspunde Cel Atotputernic,
Și de mi-ar scrie o carte adversarul meu.

Pe baza acestei structuri putem înțelege logica întregului demers pe care Iov îl face. Din postura de acuzat,[268] Iov formulează declarația de nevinovăție, așa după cum apare aceasta în capitolul 31, își autentifică documentul prin semnătură (ת), apoi cere ca, după analizarea pledoariei, *Shadday* să-i răspundă în scris: וספר כתב איש ריבי.

Cartea scrisă (ספר כתב), la care se face aluzie în partea a doua a versetului 35 și pe care Iov o așteaptă, reprezintă un document cu valoare juridică pe care instanța divină poate să-l ofere.[269] Nu numai aici, dar și în alte părți ale Vechiului Testament, ספר este folosit în termenii unor documente juridice precum: carte de despărțire (ספר כריתת) sau, în termeni moderni, certificat de divorț (Deut. 24:1,3) și act de vânzare-cumpărare (Ier. 32:11,12). De asemenea, כתב este folosit, printre altele, pentru a face referire la declarații oficiale scrise pentru autentificare sau la decrete (Est. 1:9; 3:12; Psalm. 102:18; Ier. 17:13; Isaia 44:5; Iov13:26; 19:23), dar și pentru scrisul tablelor de piatră cu degetul lui Dumnezeu (Exod. 31:18; 32:15).[270]

În urma observării acestor relații contextuale, se poate deduce că איש ריבי s-ar traduce literal *bărbatul litigiului meu*.[271] Expresia îl reprezintă, de fapt, atât pe cel care face rechizitoriul comportamental, cât și persoana care poate da sentința cu privire la statutul de (ne)vinovăție al lui Iov. De-a lungul dialogurilor, Iov vrea să știe *de ce se ceartă* (ריב) Dumnezeu cu el (Iov 10:2) și își exprimă dorința de a vorbi cu Judecătorul (שפט) său pentru a fi ascultat (Iov 9:15,16).

---

[268] Nu numai prietenii îl acuză că este vinovat (Iov 5:6,8,17; 8:11-13; 11:2-14, etc.), ci pe baza reacțiilor descrise în prolog, primul care îl acuză de motivații greșite este *hassatan* (Iov 1:9-11; 2:4,5), apoi întreaga comunitate îl vede ca pe un proscris care se găsește într-o asemenea stare pentru că este vinovat înaintea lui Dumnezeu (Iov 17:6; 30:1-15).

[269] Tang, *The Ethical Content of Job XXXI*, p. 178.

[270] Cf. *BDB*, סֵפֶר, ref. 5612.

[271] Sau: *persoana cu care mă lupt*, *persoana cu care sunt în litigiu*.

În versetul 35, atât litigantul, cât și judecătorul lui Iov nu este nimeni altul decât *Shadday*. El este Cel ce are autoritatea ultimă de a oferi un verdict corect în dreptul său, ca acuzat. În felul acesta, Iov 31:35 reprezintă mai mult decât o continuare a apodozei din versetul 34; acesta pare să înglobeze toate celelalte apodoze din capitolul 31.

Ținând seama de versetele următoare și în mod special, de versetul 37, în care Iov este gata *să dea socoteală de toții pașii săi*, cartea scrisă nu poate reprezenta altceva decât invitația de a apărea înaintea instanței sau citația care-i conferă dreptul de a merge în instanță. Odată cu primirea invitației, cineva era liber să-și argumenteze poziția și să se apere (Isaia 1:18; Iov 13:3,15), dar în același timp trebuia să fie gata pentru rostirea sentinței din partea judecătorului (Iov 5:17; 16:19-21; Is. 11:3).

2.6.5. Aș purta cartea pe umărul meu (Iov 31:36)

În general, este în discuție dacă ספר din Iov 31:36 reprezintă un act de acuzare sau un certificat de achitare, respectiv de reabilitare.[272] Procedura metaforei juridice folosită în Iov 31:35 este similară cu modul desfășurării întregului proces din cadrul jurisdicției ebraice antice. Într-un proces antic, ca de altfel și în procesele din perioada contemporană, la cererea reclamantului era emisă o citație prin care cel pârât era chemat în judecată, precizându-se data exactă când acesta trebuia să se prezinte în instanță. Emiterea unei citații sau a unei somații pentru cineva ca să fie chemat la judecată presupunea un fel de ordonanță a întregii instanțe, aceasta fiind pronunțată de către un judecător fie verbal, fie printr-o notificare scrisă. În citație se preciza data când pârâtul trebuia să fie prezent și, de asemenea, numele reclamantului.[273]

Conform versetului 36, dacă Iov ar primi citația care poate să-i confere dreptul de a merge în sala de judecată pentru a fi audiat, atunci el este gata să facă public acest lucru. Iov susține că va purta acest document într-un loc vizibil: pe umăr (שכם) sau pe frunte, asemenea unei coroane (עטרה). Substantivul שכם

272 Witte, *Hiobs "Zeichen" (Hiob 31:35-37)*, p. 724-725.

273 Fred Skolnik, și Michael Berenbaum, (eds.) *Encyclopedia Judaica*, Macmillan Reference / Keter Publishing House, Detroit: MI, 2007, ediție electronică.

apare în scrierile Vechiului Testament în contextul purtării de poveri (Gen. 21:14; 24:15,45; 49:15 etc.),[274] iar substantivul עטרה reprezintă emblema regalității și a onoarei (2 Sam. 12:30; 1 Cron. 20:2; Est. 8:15; Iov 19:9 etc.).[275] Prin urmare, chemarea în instanță nu ar însemna pentru Iov o povară, ci un act prin care are onoarea să meargă în fața Judecătorului divin pentru a-și dovedi nevinovăția.

2.6.6. I-aș da socoteală de toți pașii mei (Iov 31:37)

În situația în care ar fi primit invitația de a merge în instanță, Iov pretinde că ar fi onorat să arate în mod public citația, iar aceasta pe baza faptului că este gata ca în mod deschis să dea socoteală de comportamentul său în fața Judecătorului care i-a făcut somația în scris: *I-aș mărturisi numărul pașilor mei*.[276] Substantivul מספר este tradus, de obicei, cu *număr*[277] (Gen. 34:30; 41:49; Exod. 16:16; 23:26 etc.). În cartea lui Iov, acest cuvânt este întâlnit de 13 ori și se referă la vârstă care poate fi măsurată în *numărul* zilelor (38:21), al lunilor (3:6; 14:5; 21:21) și al anilor (15:20; 16:22; 36:26), dar și la cantitate exprimată în *numărul* oștirilor (25:3) sau la minuni și oameni ce sunt fără *număr* (5:9; 9:10; 21:33). De asemenea, poate face aluzie la *fiecare* dintre cei prezenți într-un anumit loc (Iov 1:5) sau la *fiecare* pas[278] făcut prin viață, ca expresie a acțiunii sau a comportamentului înfăptuit. Deoarece Iov este convins că Dumnezeu îi cunoaște *toți pașii* (Iov 14:16; 31:4) el nu se teme să și-i recunoască înaintea Judecătorului suprem și să dea socoteală[279] de *fiecare* amănunt al vieții sale morale.

Pe lângă faptul că este gata să-și justifice fiecare aspect comportamental, modul în care Iov vrea să se apere este de asemenea semnificativ: *M-aș apropia de El ca un prinț*. El dorește să se prezinte în fața lui *Shadday* asemenea unui prinț,[280] care-și prezintă cazul cu demnitate și curaj și care nu are nimic de care

[274] Cf. *BDB*, שְׁכֶם, ref. 7926: *umăr*.

[275] Cf. *BDB*, עֲטָרָה, ref. 5850: *coroană* sau *cunună*.

[276] Sau: *I-aș da mărturie cu privire la numărul pașilor mei*.

[277] Sau, cf. *SEC*, ref. 4557, se mai poate traduce și: *total*, *sumă, cantitate* (indefinită), *măsură* (de exemplu, în Gen. 41:49: era fără *măsură*).

[278] Cf. *SEC*, ref. 6806, צַעַד se traduce cu *pas*, *ritm*. Aici se folosește cu aluzie la comportamentul moral al lui Iov de-a lungul vieții.

[279] Cf. *SEC*, ref. 5046, verbul נָגַד se traduce cu *a raporta*, *a face cunoscut*, *a declara* (într-un mod curajos).

[280] Cf. *SEC*, ref. 5057, substantivul נָגִיד se traduce cu *prinț*, *nobil*, *comandant*, *conducător*.

să-i fie rușine. Dar, în acest context, nu ar însemna aceasta o atitudine prea îndrăzneață?

În capitolul 29, Iov se descrie pe sine ca un judecător drept (Iov 29:14), în fața căruia ceilalți *prinți* din cetate păstrau tăcerea în semn de respect (Iov 29:10). Prin urmare, dacă prin expresia כמו־נגיד אקרבנו Iov ar manifesta o anumită lipsă de reverență, atunci nu ar fi consecvent cu el însuși, dând dovadă de o comportare ipocrită?

În consecință, aceasta nu ar trebui privită ca o atitudine lipsită de respect, ca și când Iov ar dori să-și susțină cauza de la egal la egal cu Dumnezeu, ci din perspectiva celor prezentate în versetul 36 și în prima parte a versetului 37. El are încredere în dreptatea divină și ca atare va intra în prezența lui Dumnezeu ca un emir integru, nu ca un vinovat. De asemenea, el se așteaptă să fie tratat cu respect, iar în cazul în care instanța nu-i va dovedi vinovăția, atunci să-i fie reabilitată onoarea.[281]

2.6.7. Iov 31:35-37 în contextul întregului capitol

Pentru a înțelege mai bine locul versetelor 35-37 din Iov 31, am pornit de la câteva întrebări necesare: Unde pot fi încadrate acestea în contextul întregului capitol? Constituie ele o continuare a apodozei din versetul 34 sau sunt de sine stătătoare, reprezentând astfel un fel de încheiere oficială a plângerii pe care Iov o face înaintea lui Dumnezeu? Ca un prim răspuns, s-a observat că în această secțiune reîntâlnim ideea din prima apodoză: „să mă cântărească Dumnezeu în cumpăna celor fără prihană, și-mi va vedea neprihănirea” (Iov 31:6), dar într-o formă imperativă, mult mai directă și mai personală: „să-mi răspundă Cel Atotputernic!” (Iov 31:35).

Prin urmare, în loc să mai pretindă dreptatea divină prin intermediul anumitor imprecații (31:8,10,22,40) sau să invoce judecata finală a lui Dumnezeu (31:14,23,28), se poate spune că Iov dorește un deznodământ imediat, provocându-l pe *Shadday* să-i răspundă direct. Pentru actele ipotetice întâlnite în ultimele protaze (Iov 31:29-33), Iov vrea să fie audiat acum și aici. Mai mult, elementele metaforei juridice folosite în cele trei versete (35-37), precum și

[281] Hartley, *The Book of Job*, p. 426.

caracterul provocator al acestora, tind să înglobeze întreaga plângere din capitolul 31 sub însemnul ultimei apodoze.

2.7. Iov și pământul său (Iov 31:38-40)

2.7.1. Textul ebraic și traducerea aferentă

אם עלי אדמתי תזעק ויחד תלמיה יבכיון
אם־כחה אכלתי בלי־כסף בעליה הפחתי
תחת חטה יצא חוח ותחת־שערה באשה תמו דברי איוב.

Traducerea textului

Vs. 38:
Dacă pământul meu strigă împotriva mea,[282]
Și brazdele lui plâng laolaltă[283],
Vs. 39:
Dacă i-am mâncat rodul fără bani[284]
Și dacă am făcut să-și dea suflarea proprietarii[285] lui,
Vs. 40:
(Atunci) să crească mărăcini[286] în loc de grâu
Și buruieni în loc de orz.
(Cuvintele lui Iov au luat sfârșit.)

2.7.2. Iov și glasul pământului

Ultima secțiune a capitolului 31 (versetele 38-40) este plasată de anumiți cercetători moderni înaintea versetului 35 deoarece pare a fi îndoielnic faptul ca Iov să mai adauge ceva la plângerea sa după ce a fost pecetluită cu propria semnătură.[287] Explicația pentru aceasta este dată de posibilitatea ca un anumit

---

[282] Sau: *Dacă țarina mea mărturisește împotriva mea.*
[283] Sau: *împreună.*
[284] Sau: *Dacă i-am consumat recolta (în mod) gratuit.*
[285] Sau: lucrătorii.
[286] Sau: *spini*, *rugi*.
[287] Hartley, *The Book of Job*, p. 422.

scrib să fi omis din neatenție scrierea celor trei versete și apoi, pentru a nu se pierde, le-a copiat la finalul textului.[288] Ca și în alte cazuri din Iov 31, structura acestei secțiuni conține un număr de protaze și o apodoză. Vom încerca să pătrundem care este semnificația acestora și locul secțiunii finale în contextul capitolului 31.

Dacă pământul meu strigă împotriva mea (Iov 31:38)

Verbul זעק, însoțit de prepoziția עַל, are sensul de *a striga* sau de *a mărturisi* împotriva cuiva.[289] În versetul 38, Iov își ia pământul ca martor, iar dacă acesta *strigă împotriva lui*, atunci înseamnă că îl și acuză. Personificarea pământului ca martor în scrierile Vechiului Testament este întâlnită în contextul legământului dintre Dumnezeu și Israel (Deuteronom 4:28; 30:19; 31:28; 32:1). Încălcarea prevederilor legământului atrăgea după sine pângărirea pământului (Lev. 18:24-28). De asemenea, același lucru se întâmpla în cazul sângelui celui ucis, făcând ca pământul să ceară răzbunarea asupra ucigașului (Gen. 4:10-12; Num. 35:33-34; Psalm. 106:38).[290]

Paralelismul de tip constructiv al celor două versete din capitolul 31:38,39 ne ajută să observăm care ar fi fost acțiunile potențial imorale la care pământul ar fi fost martor dacă Iov le-ar fi comis. Partea a doua a versetului 38 sugerează ideea opresiunii prin muncă: *Și brazdele lui plâng laolaltă*. Datorită mijloacelor rudimentare folosite în antichitate pentru cultivarea pământului, una dintre cele mai grele lucrări din agricultură era, fără îndoială, pregătirea solului pentru semănat. De exemplu, în Egiptul antic, erau folosite două pluguri din lemn, unul mai greu pentru arat și pentru întorsul brazdelor și unul mai ușor pentru fărâmițarea bulgărilor în vederea pregătirii solului pentru semănat.[291]

Folosirea imprecației din partea lui Iov scoate în evidență exact opusul a ceea ce exprimă, în sensul că nu a înfăptuit răul la care se referă în mod ipotetic.

---

[288] *Ibid.*

[289] Cf. *BDB*, זָעַק, ref. 2199.

[290] *Ibid.*

[291] Joshua J. Mark, „Ancient Egyptian Agriculture." *Ancient History Encyclopedia*, 2017. https:// www.ancient.eu/article/997/.

Prin urmare, el vrea să întărească faptul că nu s-a folosit de poziția socială pe care o deținea pentru a-i asupri pe cei care i-au asigurat roadele pământului.

Prima parte a versetului 39 scoate în relief corectitudinea plății pentru munca efectuată: *Dacă i-am mâncat rodul [pământului] fără bani*. Dreptatea socială a lui Iov pornește de la onestitatea de care a dat dovadă în modul în care i-a tratat pe cei care i-au procurat mijloacele de subzistență. Pentru că este vorba despre *pământul meu*,[292] Iov se poate referi aici la plata corespunzătoare pentru munca efectuată de alții pe terenul său agricol. El nu numai că nu-i trata cu asprime pe lucrători (Iov 31:38b), dar aprecia corect valoarea muncii prestate.

Partea a doua a versetului 39 ridică o anumită dificultate legată de cuvântul בעליה. Cele mai multe versiuni îl traduc prin *stăpâni*[293] (sau *proprietari*). În anumite versiuni nu este agreată ideea legată de *proprietari* și a fost aleasă varianta de *arendași*,[294] în timp ce altele traduc termenul cu *agricultori*[295] (*fermieri* sau *lucrători agricoli*).

Dacă *pământul* este *al meu*, atunci la care proprietari se referă Iov? Vrea cumva să transmită ideea că pământul pe care-l deține nu a fost luat prin coerciție de la vechii proprietari? Clines[296] vine cu o soluție interesantă precizând că verbul בעל ar putea avea o ortografie alternativă semnificativă ca sens: פעל.[297] Astfel, בְּעָלֶיהָ ar fi de fapt פֹּעֲלֶיהָ și deci, în loc de *stăpânii lui*, ar fi *lucrătorii lui*. Această soluție este destul de bine susținută de contextul tematic și conferă cursivitate logică protazei din imprecația lui Iov.

În consecință, ultima imprecație întărește ideile precedente legate de dreptate socială manifestată prin evitarea unui comportament asupritor sau lipsit de onestitate, conferind lucrătorilor agricoli nu un dezgust față de viață, ci bucuria de a trăi.

---

[292] אדמתי (Iov 31:38).

[293] Ca de exemplu, LXX.

[294] În sensul că Iov a dat din pământul său în arendă pentru a fi lucrat.

[295] Ca de exemplu, Vulgata (Cf. *BSV*).

[296] Clines, *Word Biblical Commentary: Job 21-37*, p. 1032.

[297] *A face, a lucra*.

2.7.3. Iov și blestemul pământului

Apodoza finală este constituită dintr-un blestem asupra pământului în situația în care Iov s-ar fi făcut vinovat de asuprire, inechitate sau presiune socială:

(Atunci) să crească mărăcini în loc de grâu
Și buruieni în loc de orz.

Pe lângă faptul că grâul (חטה)[298] și orzul (שערה)[299] erau simboluri ale prosperității (Deut. 8:8; Psalm. 81:16; 147:14), acestea constituiau baza pentru asigurarea hranei zilnice (Exod. 9:31; Rut 1:22; 2:17,23; 3:15,17; 2 Sam. 14:30; 1 Regi 4:28 etc.) și erau produse importante în schimburile comerciale (2 Cron. 2:10,15; 27:5; Ier. 41:8 etc.). Lipsa acestor cereale era un prilej de îngrijorare și de teamă privind supraviețuirea (Ioel 1:11).[300] De partea cealaltă, mărăcinii (חוח)[301] și buruienile (באשה)[302] sunt simbolul blestemului, al necazului și al pustiirii (2 Cron. 25:18; 33:11; Isaia 34:13; 9:6).[303]

Imprecația lui Iov trimite cu gândul la țarina neîngrijită a celui leneș (Prov. 24:30,31),[304] dar și la blestemarea pământului de către Dumnezeu din cauza păcătuirii lui Adam (Gen. 3:17,18).[305] În situația în care Iov a dat dovadă de nedreptate socială, el cere ca blestemul primordial să se perpetueze. În felul acesta, cererea sa ar însemna ca modelul din Geneza – în care omul a evitat să-și recunoască greșeala declinându-și responsabilitatea, după care a avut loc rostirea blestemului – să se reediteze în dreptul proprietății sale. Aceasta implică faptul că moralitatea sa urma să aibă repercusiuni asupra ecosistemului[306] dacă declarația sa de autenticitate era falsă.

[298] Substantivul חטה se găsește doar aici în cartea lui Iov (31:40).
[299] Substantivul שערה se găsește doar aici în cartea *Iov* (31:40).
[300] Cf. *BDB*, חִטָּה, ref. 2406, respectiv שְׂעֹרָה, ref. 8184.
[301] Substantivul חוח se găsește de două ori în cartea lui Iov (31:40; 41:2).
[302] Substantivul באשה este întâlnit doar aici în tot Vechiul Testament și reprezintă acele plante urât mirositoare și toxice care cresc pe câmp, dar și pe terenurile agricole neplantate de oameni sau neîngrijite.
[303] Cf. *BDB*, חוֹחַ, ref. 2336, respectiv בָּאְשָׁה, ref. 890.
[304] Hartley, *The Book of Job*, p. 423.
[305] Pope, *Job,* p. 230, 231.
[306] Rodriguez, *Andrews Bible Commentary*, p. 647.

Cuvintele de încheiere ale naratorului, par să lase de înțeles mai mult decât că discursul lui Iov s-a încheiat (תמו). Dialogul cu cei trei prieteni este complet. Declarația sa de nevinovăție a luat sfârșit. Tot ceea ce așteaptă acum este răspunsul lui Dumnezeu.[307]

După ce am realizat analiza exegetică a capitolului 31 din Iov observând, printre altele, elementele de conținut ale eticii cuprinse aici precum și reflecția asupra propriei moralități a personajului central, înainte de a le prezenta într-un mod sistematic în capitolul IV al acestei lucrări, vom parcurge în mod succint, în capitolul următor, un studiu comparativ între elementele de ordin etic întâlnite în Iov 31 și cele din Vechiul Testament sau din literatura extra-biblică.

---

[307] *Ibid.*

CAPITOLUL III. Iov 31 în contextul literaturii biblice și extra-biblice

După ce am realizat analiza exegetică a capitolului 31 din cartea lui Iov, vom încerca să stabilim locul acestui capitol din punct de vedere etic în contextul literaturii vechi-testamentare și al literaturii extra-biblice. În cadrul literaturii vechi-testamentare, vom avea în vedere, în mod special, acele pasaje care surprind elemente de natură etică, precum Decalogul, capitolele care conțin blestemele și binecuvântările din Deuteronom (Deut. 27-28), textele care dezbat aceeași tematică în cartea Proverbelor și în cărțile profetice.

1. Iov 31 și literatura Vechiului Testament

1.1. Iov 31 și Decalogul[1]

Deoarece autorul cărții este un israelit, nu ar trebui să fie evitată o comparare a standardelor comportamentale din Iov 31 cu Cele Zece Porunci, acestea reprezentând normele morale de bază ale poporului evreu.[2] De asemenea, Gane vede cele zece porunci ca însumând acele declarații apodictice care slujesc ca exemple primordiale pentru principiile morale fundamentale ce stau la baza relațiilor divino-umane și interumane.[3] După ce vom puncta anumite elemente lingvistice comune, vom încerca să urmărim o comparație între principiile din Decalog și cele descoperite în Iov 31.

---

1 Acest subcapitol cuprinde rezultatele cercetării din articolul scris pentru revista *TheoRhēma*: Gheorghe Șchiopu-Constantin, „Similitudini lingvistice și etico-tematice între Iov și Decalog". *Thēorhema. Revistă de studii biblice, teologice și de religie*, *15, 1*(5-21) 2020.

2 Clines, *Word Biblical Commentary: Job 21-37*, p. 1012.

3 R. E. Gane, *Old Testament Law for Christians: Original Context and Enduring Application*, Baker Academic: A division of Baker Publishing Group, Grand Rapids: MI, 2017, p. 239.

1.1.1. Corespondențe lingvistice

Numele lui Dumnezeu sub forma אל este întâlnit în Decalog o singură dată, atât în cartea Exodului (20:5), cât și în Deuteronom (5:9), în timp ce în capitolul 31 din Iov apare de trei ori (31:14,23,28).[4] אל se folosește pentru numele divin cu precădere în cartea Psalmilor, a lui Iov și în cele cinci cărți ale Pentateuhului[5] și transmite, ca semnificație, ideea de excelență supremă în putere, în tărie și în măreție.[6] Prin numele acesta se face referire la modul în care Dumnezeu Își manifestă puterea atunci când acționează și, de asemenea, ca să fie diferențiat de tot ceea ce El a creat, astfel încât nimeni să nu-L confunde cu realitatea creației, ci să fie văzut deasupra, în spatele și dincolo de aceasta.[7]

De remarcat faptul că, în fiecare dintre situațiile întâlnite în Decalog și în Iov 31, אל este Dumnezeul care judecă și care pedepsește nelegiuirea. O altă corespondență este dată de faptul căאל este numele lui Dumnezeu folosit în cadrul celei de-a doua porunci, care interzice închinarea la idoli, tot la fel ca în Iov 31:28, unde închinarea la aștri atrage după sine pedeapsa, ca urmare a lipsei de loialitate față de El. Trebuie evidențiat că în Decalog pedeapsa lui אל este pentru cei ce-L urăsc, în timp ce în Iov 31 este pentru cei ce nu-și iubesc semenii, în speță, nu țin seama de drepturile sclavilor (31:14) sau nu au grijă de cei nevoiași (31:23).

Pəqad (פקד)

Verbul פקד este întâlnit în ambele pasaje biblice și, așa după cum am observat în analiza exegetică, pe lângă alte sensuri care îi sunt atribuite, unul dintre cele mai folosite este cel de *a vizita*. De obicei, *vizitarea* unui loc, a unei persoane sau a unui popor presupunea o cercetare amănunțită a unei anumite realități (Jud. 15:1; 1Sam. 17:18; Is. 26:16; Psalm. 17:3; Iov 5:24; 7:18; 31:14). Prin urmare, când Dumnezeu *vizitează* persoane sau chiar anumite popoare, El

---

4 Gheorghe Șchiopu-Constantin, *Similitudini lingvistice și etico-tematice între Iov și Decalog*, p. 8.

5 Din totalul de 248 de ori, אל este întâlnit de 49 de ori în cărțile Pentateuhului, de 57 ori în cartea *Iov* și 77 de ori în cartea Psalmilor (Cf. *SEC*, ref. 410).

6 *BDB*, ref. 410.

7 W. A. Elwell , și P. W. Comfort, , *Tyndale Bible Dictionary*, Tyndale House Publishers, Wheaton: Il, 2001, p. 539.

verifică și analizează situația morală a acestora. Cercetarea Sa are drept scop intervenția în favoarea celor nedreptățiți și asupriți, dar și pedepsirea celor găsiți vinovați de această stare (Exod. 3:16; 4:31; 13:19; 32:34; Iov 31:14; 35:15).[8]

Legat de capitolul 31, contextul în care apare פקד are de-a face cu motivația din spatele atitudinii lui Iov față de drepturile sclavilor săi. Astfel, Iov a arătat respect, în instanță, față de dreptul propriilor sclavi, cu gândul că, va veni ziua când el însuși va trebui să răspundă în fața judecății divine (vezi Iov 31:14), Dumnezeu fiind, în acest caz, atât Creatorul, cât și Judecătorul tuturor.

În contextul Decalogului, verbul פקד este întâlnit doar în cea de-a doua poruncă. Ca urmare a faptului că Dumnezeu este „un Dumnezeu gelos" (קנא), El este și Cel care pedepsește[9] (פקד) „nelegiuirea părinților în copii până la al treilea și al patrulea neam" (Exod. 20:5). Prin urmare, conform textului din cartea *Iov*, Dumnezeu *vizitează* (פקד) ca să cerceteze pe un stăpân de sclavi (Iov 31:14), iar din perspectiva Decalogului, pe oricine comite nelegiuirea.

Awon (עון)

Substantivul עון,[10] care este întâlnit în ambele texte, are un rol important în conturarea cadrului etic al capitolului 31. Acesta este folosit de trei ori (31:11,28,33) cu scopul de a indica spre: a) imoralitatea de natură sexuală (Iov 31:9); b) păcatul idolatriei (Iov 31:24-27); și c) disponibilitatea lui Iov de a-și recunoaște și de a-și mărturisi orice tip de nelegiuire (Iov 31:33), arătând prin aceasta că עון este un termen prin care se poate defini orice altă abatere de la „calea cea dreaptă" (Iov 31:7a).

În privința Decalogului, עון apare ca și פקד tot în cea de-a doua poruncă. Dumnezeu declară că pedepsește nelegiuirea (עון) celor ce-L urăsc „până la al treilea și al patrulea neam" (Exod. 20:5; Deut. 5:9), lăsând prin aceasta să se înțeleagă faptul că עון nu reprezintă doar încălcarea poruncii a doua, ci orice comportament care contravine voinței divine.

---

8 Gheorghe Șchiopu-Constantin, *My Servant's And My Maidservant's right. An Exegetical Study of the Text of Job 31:13-15*, p. 121.

9 Literal: *vizitează*.

10 Fărădelege, nedreptate, nelegiuire, păcat.

Astfel, comparând cele două pasaje, se poate constata că עון, pe lângă faptul că este prezent în ambele pasaje biblice, indică spre o nelegiuire comună, idolatria, dar în același timp, poate defini orice comportament imoral. Acest lucru este întărit și mai mult dacă ținem seama de faptul că עון nu înseamnă încălcarea doar a unei porunci, ci a poruncilor (מצותי)[11] pe care le respectă cei ce-L iubesc pe Dumnezeu (Exod. 20:6; Deut. 5:10).

Un alt aspect care se poate observa în Iov 31 este legat de faptul că orice עון poate fi recunoscut și mărturisit (Iov 31:33). Cu toate că acest concept nu se găsește implicit în Decalog, totuși, declarația din porunca a doua în care se specifică faptul că îndurarea lui Dumnezeu se acordă până la miilea neam pentru cei care Îl iubesc și păzesc poruncile Sale este identică cu cea din Exod. 34:7a. Însă în același verset apare și ideea iertării dacă cineva a înfăptuit עון (Exod. 34:7b). Acest amănunt este important deoarece apare în contextul în care Moise s-a rugat pentru iertarea poporului și de asemenea, când a primit tablele Legii pe Sinai după ce le distruse pe cele dintâi. Astfel, se poate spune că Dumnezeul care pedepsește nelegiuirea (עון) este Același care o poate ierta dacă este recunoscută și mărturisită (Iov 31:33, Exod. 34:6,7).

Shaw (שוא)

Așa după cum am putut consemna în analiza exegetică, în Iov 31, שוא indică spre o vorbire fără rost și lipsită de sinceritate, dar și spre un comportament duplicitar și mincinos (31:5). Acest lucru poate fi susținut și cu ajutorul paralelismului sinonimic folosit în cadrul versetului.

Din totalul de șase ocurențe ale Pentateuhului, verbul שוא este întâlnit de cele mai multe ori în Decalog (de două ori în Exod. 20:7, de două ori în Deut. 5:11, și o singură dată în Deut. 5:20). În porunca a treia, שוא vizează o interdicție și o avertizare. Porunca interzice orice atitudine, verbală sau faptică, prin care numele lui Dumnezeu este dezonorat. De asemenea, oricine „ia în deșert” numele Său nu va rămâne nepedepsit (Exod. 20:7; Deut. 5:11). Cea de-a cincea ocurență

[11] *Nelegiuirea* (עון) din Exod. 20:6 (respectiv, Deut. 5:9) nu vizează doar interdicția din porunca a doua, ci întregul context al Decalogului. Chiar dacă apare în cadrul formulării poruncii a doua, ținând seama și de contextul mai larg (Exod 34:7; Num. 14:18), termenul עון acoperă un spectru larg pentru diferite tipuri de comportamente imorale.

a lui שוא are de-a face cu porunca a noua, aşa cum este aceasta formulată în cartea *Deuteronom*. Aspectul prohibitiv al acestei porunci vizează *falsitatea* în mărturia dată faţă de aproapele (Deut. 5:20). Prin urmare, se pot remarca similitudini între Iov 31 şi Decalog date de prezenţa comună a lui שוא, precum şi de conceptele etice prezente care sunt similare. În porunca a doua se găseşte interdicţia unei conduite sau a unei vorbiri deşarte faţă de Dumnezeu, iar porunca a noua interzice minciuna în relaţia cu semenii. Aşadar, în ambele situaţii, fie că este vorba de Cele Zece Porunci (Exod. 20 şi Deut. 5), fie că este vorba de Iov 31, este surprinsă ideea falsităţii sau a lipsei de respect faţă de adevăr indiferent dacă aceasta este la nivel verbal sau faptic.

Categorii sociale

În ambele situaţii (Decalog şi Iov 31), pe lângă norme care ţin de atitudinea faţă de Dumnezeu, există principii etice care reglementează relaţia cu anumite categorii sociale. Astfel, sunt vizaţi membrii familiei, dar şi alte persoane care fac parte dintre categoriile sociale defavorizate, şi nu numai. Suntem interesaţi să observăm care sunt categoriile sociale comune celor două pasaje biblice, precum şi atitudinea etică faţă de acestea.

În Decalog, găsim aluzii la mai multe categorii sociale, printre care: sclavul (Exod. 20:2,10,17), străinul (Exod. 20:10), părinţii (Exod. 20:12) şi soţia (Exod. 20:17). Prima poruncă scoate în relief faptul că destinatarii Decalogului trebuie să aibă un singur Dumnezeu, pe *Yahweh Elohim*, Cel care i-a eliberat din „casa robiei".[12] Porunca a patra prevede drepturi şi obligaţii comune, atât pentru stăpân, cât şi pentru sclav, cu privire la modalitatea respectării Sabatului. Motivaţia este triplă: cea a creaţiei şi cea a exemplului divin (Exod. 20:8-11), precum şi cea a eliberării din robia egipteană (Deut. 5:15). De remarcat este faptul că aceleaşi drepturi şi îndatoriri le revin, deopotrivă, atât sclavului, cât şi sclavei. De asemenea, porunca a zecea interzice dorinţa după a deţine un sclav sau o sclavă care aparţin unui alt proprietar.

Capitolul 31 din Cartea *Iov*, scoate în relief atitudinea personajului principal faţă de drepturile sclavului, respectiv, ale sclavei sale (Iov 31:13-15). Aşa

---

[12] Literal: *casa sclavilor* (בית עבדים).

după cum am observat în analiza exegetică, Iov pretinde că a respectat decizia instanței dacă sclavii lui au înaintat o plângere împotriva sa, iar acestora li s-a dat câștig de cauză. Motivația pe care o găsim în acest context al respectării drepturilor sclavilor săi este dublă: 1) conștiența judecății divine în perspectivă escatologică (v.14) și 2) conștiența creației divine, ca origine comună (v.15). Același Dumnezeu este Cel care l-a creat și pe stăpân și pe sclav și tot El este Cel care-i judecă pe amândoi.

Motivația raportării la sclavi este, oarecum, comună în ambele situații. Atât sclavul, cât și stăpânul sunt creați de același Dumnezeu. Motivația modelului divin poate fi susținută dacă ținem seama de faptul subliniat în analiza exegetică; Iov se poartă cu sclavii săi după cum se așteaptă ca Dumnezeu să se poarte cu sine. Pe acest fundament putem așeza și motivația eliberării deoarece Iov consideră că Dumnezeu este singurul care-l poate ajuta să găsească răspuns la problemele cu care se confruntă.

Pe lângă sclavi, mai întâlnim în pasajele studiate străinul. El nu trebuie să lucreze în ziua Sabatului, întocmai ca și stăpânul său (Exod. 20:10). Faptul că un străin era primit în casă, fără ca să muncească pe tot parcursul Sabatului, era fără îndoială, un gest mare de ospitalitate. În ceea ce-l privește pe Iov, a-l primi pe străin în casa lui era un fel de *modus vivendi* (Iov 31:32). Prin urmare, deși contextul este diferit, în ambele situații este întâlnită manifestarea unui spirit ospitalier față de străini.

Atitudinea față de soția altuia este o altă temă comună celor două texte. Prin porunca a zecea este interzis să poftești (לא תחמד) ceva din ceea ce aparține aproapelui. Printre lucrurile interzise este și acela de a nu pofti soția altcuiva (Exod. 20:17). În capitolul 31 este întâlnit același aspect. Iov pretinde, sub forma unei imprecații, că nu a poftit soția semenului său (Iov 31:9,10).

Se poate spune așadar că Iov respectă norma morală din porunca a zecea, iar acest fapt este întărit tocmai prin folosirea imprecației. Acest aspect este valabil și în celelalte cazuri pe care le-am amintit anterior, în modul de raportare al lui Iov la anumite categorii sociale.

1.1.2. Corespondențe de natură etică

Decalogul este un cod moral ce apare sub forma unor interdicții. Excepție fac porunca a patra și porunca a cincea care apar sub forma unor imperative pozitive. Capitolul 31 al cărții *Iov* este parte a unui solilocviu și oferă imaginea unui agent moral care-și prezintă nevinovăția înaintea unui Dumnezeu care pare că l-a uitat. Din apărarea sa reies normele etice după care Iov și-a condus viața. În continuare, vom încerca să vedem anumite corespondențe și asemănări între Iov 31 și Decalog, pornind în identificarea acestora în funcție de elementele etice sugerate de Decalog.

Un singur Dumnezeu

În primele patru porunci, Decalogul cere închinare și ascultare față de un singur Dumnezeu: *YHWH Elohim*. Prima poruncă declară într-un mod direct: „Să nu ai alți dumnezei afară de Mine" (Exod. 20:3). Se poate spune că interdicția din prima poruncă este motivată de faptul că Dumnezeu este Singurul care i-a eliberat pe evrei din robia egipteană, dar și de motivațiile următoare întâlnite în porunca a doua (El este un Dumnezeu gelos, care nu poate fi reprezentat prin nimic din lumea creată și care pedepsește nelegiuirea), în cea de-a treia (El este un Dumnezeu care așteaptă onorarea Numelui Său) și în cea de-a patra (El este Dumnezeul Creator). Prin urmare, motivațiile care se află în spatele cerințelor acestor porunci sunt multiple: actul eliberării din robia egipteană, judecata divină,[13] natura numelui divin[14] și actul creației.

Singularitatea lui Dumnezeu este surprinsă de-a lungul întregului capitol din Iov 31, dar în modul cel mai explicit poate fi observată în centrul acestuia (Iov 31:24-28). Motivațiile comportamentale sunt date de faptul că Dumnezeu este un judecător drept (Iov 31:6,14,23a), El este Creatorul tuturor, stăpâni sau sclavi (Iov 31:15), prezența Sa este plină de măreție (Iov 31:23b) și nu trebuie înlocuit cu lucruri materiale sau astrale deoarece aceasta ar însemna lipsă de loialitate față de El (Iov 31:24-28).

---

[13] Acest aspect poate fi surprins atât în porunca a doua, cât și în cea de-a treia.

[14] Întrucât numele reprezintă persoana, tot la fel, și în cazul poruncii a treia, Numele divin constituie o reprezentare a Persoanei și a caracterului lui Dumnezeu.

Dacă punem față în față cele două imagini desprinse din Decalog și Iov 31, constatăm că motivațiile pentru închinarea la un singur Dumnezeu sunt aproape identice. Chiar dacă motivația eliberării surprinsă în prima poruncă nu apare în mod explicit în Iov 31, faptul că El este Cel care judecă cu dreptate cauza sclavilor și face dreptate celor sărmani transmite un adevăr similar cu cel din Exodul 20:3. Aceasta înseamnă, în ansamblu, că percepția despre Dumnezeu este similară în ambele situații și, de asemenea, că cerințele morale prezente în cele două pasaje corespund.

Respect față de viață

Verbul רצח este întâlnit o singură dată atât în cartea *Iov*, cât și în cartea *Exodului* (Iov 24:14, respectiv, Exod. 20:13). Așadar, acest verb este prezent doar în cadrul poruncii a șasea (Exod. 20:13). În privința cărții *Iov*, deși este folosit în capitolul 24 și nu se găsește în capitolul 31, putem observa în mod explicit legătura dintre Iov 24:14 și Iov 31:16-21. În contrast cu cel ce îl ucide pe sărman (Iov 24:14), Iov trăiește pentru binele acestuia și îi ia apărarea atunci când este cazul (אביון, Iov 31:19). Astfel, în timp ce Iov participă la ocrotirea și îmbogățirea vieții celor defavorizați din societate, după cum arată textul din Iov 31:16-23, sunt unii care trăiesc pentru a lua viața acestora. Mai mult, chiar la nivel declarativ, Iov susține că nu și-a permis să blesteme pe cineva, fie el și vrăjmașul său (Iov 31:30).

Astfel, Iov nu numai că nu se apără de comiterea vreunei crime, dar mărturisirile sale susțin faptul că el trăiește ca să îmbogățească viața semenilor săi. Putem conchide că legătura dintre porunca a șasea și Iov 31, chiar dacă nu este explicită, stă în faptul că în timp ce porunca are un caracter prohibitiv, spunând ce să nu faci, exemplul lui Iov transmite cum poate fi respectată aceasta, astfel încât viața semenilor să cunoască noi dimensiuni și noi motive de a fi trăită.[15]

Puritate sexuală

În Decalog găsim două porunci care interzic adulterul la nivel faptic sau intențional (Exod. 20:14,17), iar în Iov 31 este susținută puritatea sexuală în trei

---

[15] M. Oeming, „Hiob 31 und der Dekalog”, în W. A. M. Beuken, (ed.), *The Book of Job*, Leuven University Press, Leuven, 1994, p. 366.

versete (Iov 31:1,7,9). Pentru prevenirea impurității, Iov și-a luat un angajament față de el însuși că nu va insista cu privirea „asupra unei fecioare" (Iov 31:1). La nivel intențional, Iov declară că inima „nu i-a urmat ochii" (Iov 31:7b) și nici nu „i-a fost amăgită de vreo femeie" (Iov 31:9a). La nivel faptic, el neagă aceasta categoric printr-o imprecație ce are de-a face cu etica onoarei și a rușinii (Iov 31:9b,10).

Putem să observăm așadar că respectarea principiilor de castitate la nivel interior și faptic surprinse în Iov 31, este înglobată în cerințele celor două porunci ale Decalogului care au de-a face cu puritatea sexuală.

Respect față de proprietatea aproapelui

Porunca a opta interzice furtul. Verbul גנב înseamnă a lua ceva în ascuns, fără ca proprietarul să știe,[16] sau a-ți însuși ceva prin înșelăciune.[17] În cartea Exodului, acest verb este folosit de șase ori cu referire la: a) răpirea unei persoane (Exod. 21:16); b) furtul unor animale domestice (Exod. 22:1,12); și c) furtul unor bani sau instrumente de lucru (Exod. 22:7). Prin urmare, porunca לֹא תגנב se poate referi la oameni, la animale sau la lucruri și țintește spre orice formă de necinste. În Iov 31 nu apare verbul גנב, dar sunt câteva versete care susțin ideea de onestitate. De exemplu, Iov susține că niciodată nu a umblat cu înșelăciunea (Iov 31:5), nu s-a folosit de poziția sa la judecată, ci a respectat hotărârea instanței (Iov 31:13), a fost cinstit cu cei sărmani (Iov 31:21), i-a hrănit într-un mod onest pe cei din casa lui (Iov 31:31), a fost cinstit în mărturisirea greșelilor (Iov 31:33) și a manifestat onestitate în plata celor care i-au muncit pământul. Toate aceste exemple sunt tot atâtea argumente în favoarea unei perspective comune despre ce înseamnă onestitatea privind dinspre porunca a opta și dinspre Iov 31. Mai mult decât descoperirea unor concepte comune despre cinste, Iov poate fi privit ca un agent etic ce respectă porunca a opta.

Respect față de adevăr

Porunca a noua este tot despre onestitate, dar la nivelul vorbirii. *A purta mărturie falsă* înseamnă a fi împotriva aproapelui. Deși expresia עד שׁקר ar putea

16 Cf. *SEC*, ref. 1589.

17 Cf. *BDB*, ref. 1589.

sugera ideea că porunca se aplică doar într-un context juridic, contextul imediat al cărții *Exodului* nu lasă loc de interpretare, ci întărește faptul că porunca aceasta vizează orice formă de falsificare a adevărului (Exod. 23:1,7).

În Iov 31, ca și în celelalte cazuri amintite mai sus, putem observa că există un agent etic ce acceptă să fie cântărit în balanța dreptății divine pentru a i se dovedi cinstea în vorbire și în fapte (Iov 31:5,6).

În concluzie, așa după cum am putut să observăm, atât din punct de vedere lingvistic, cât și din punct de vedere etic, putem spune că există corespondențe evidente între poruncile din Decalog, formulate prohibitiv, și capitolul 31 al cărții *Iov*. Cu toate că Iov 31 nu prezintă aceeași ordine a virtuților și a păcatelor care să corespundă cu cea din Decalog, se poate observa o succesiune exactă a primelor patru porunci cu versetele din Iov 31:24-28.[18]

Numele comun pentru Dumnezeul care este autoritate morală, în virtutea calității Sale de Creator și de Judecător, este אל. Monoteismul lui Iov își găsește corespondențele în primele patru porunci ale Decalogului. Aceleași motivații pentru susținerea singularității lui Dumnezeu ca obiect al închinării și al ascultării sunt observate, cu mici particularități, în ambele pasaje biblice: motivul eliberării, motivul judecății drepte a lui Dumnezeu, măreția numelui divin și puterea Sa creatoare.

Cu toate că în Iov 31 nu se face nicio referire la Sabat, ca zi ce trebuie respectată și de care ar trebui să beneficieze toate categoriile sociale, totuși sunt similarități care privesc drepturile și responsabilitățile pe care ființele umane ar trebui să le manifeste,[19] indiferent de statutul pe care îl au, în virtutea originii lor comune, avându-L pe Dumnezeu drept Creator al lor.

De asemenea, în afară de precizarea că s-a purtat ca un tată cu cel orfan (Iov 31:18), în Iov 31 nu se găsesc alte referiri la părinți care să ofere legături cu porunca a cincea din Decalog.

Începând cu porunca a șasea, toate celelalte se regăsesc printre normele morale exemplificate în Iov 31. Modul în care sunt respectate acestea trece dincolo de litera interdicției, conferind dimensiuni pozitive respectării

---

[18] Oeming, *Hiob 31 und der Dekalog*, p. 363.)

[19] *Idem.*, p. 366.

Decalogului. Exemplul oferit de Iov transmite că porunca „Să nu ucizi!" (Exod. 20:13) înseamnă mai mult decât a nu curma viața unei persoane, ci a trăi astfel încât viața semenilor să fie îmbogățită (Iov 31:16-23); porunca „Să nu comiți adulter!" (Exod. 20:14) presupune, mai întâi de toate, un angajament față de propria persoană de a rămâne cast (Iov 31:1) și cultivarea purității la nivelul interior al intențiilor și al gândurilor (Iov 31:7a,9a); porunca „Să nu furi!" (Exod. 20:15) cere, printre altele, onestitate în recunoașterea și mărturisirea păcatelor (Iov 31:33) și cinste în plata muncitorilor (Iov 31:38,39); porunca „Să nu mărturisești strâmb împotriva aproapelui tău!" (Exod 20:16) înseamnă evitarea oricărei forme de falsificare a adevărului (Iov 31:5) și disponibilitatea ca oricând sinceritatea să fie validată de Dumnezeu (Iov 31:6); iar porunca „Să nu poftești!" (Exod. 20:17) este respectată prin cultivarea unui spirit altruist (Iov. 31:16-21,31,32) și prin loialitatea constantă față de Dumnezeu (Iov 31:24-28).

Astfel, în timp ce Decalogul este văzut ca un cod etic prescriptiv, cu valoare universală, capitolul 31 ne descoperă un Iov ce reprezintă o paradigmă umană universală din punct de vedere etic.[20]

Pe baza tuturor acestor discuții și lăsând de-o parte mici aspecte ce țin de cea de-a patra și cea de-a cincea poruncă, se pot observa în mod evident corespondențe de ordin deontologic între Decalog și Iov 31. Normele respectate de Iov sunt destul de asemănătoare sau chiar identice cu cele enunțate în Decalog, însă ceea ce face diferența majoră între cele două coduri este că în timp ce Decalogul are o formă prescriptiv-normativă, capitolul 31 din Iov reprezintă o formă descriptivă ce susține modul în care un agent etic și-a îndeplinit datoria morală. De asemenea, cel puțin două motivații, cea a creației și cea a judecății divine, sunt identice în cadrul celor două coduri etice.

Dintr-o perspectivă consecințialistă, în Decalog se află doar două precepte morale în care sunt prezentate rezultatele comportamentale. În porunca a doua, consecințele acțiunilor sunt sub spectrul avertizării divine de a pedepsi „nelegiuirea până la al treilea și al patrulea neam" sau de manifestare a îndurării pentru cei ce Îl iubesc pe Dumnezeu și respectă poruncile Sale, până la „al miilea

[20] *Ibid.*

neam". În porunca a cincea, longevitatea este prezentată ca o consecință a respectării autorității părintești.

Ținând seama că etica virtuții implică identitatea morală a individului sub forma unor valori însușite de o anumită persoană, iar Decalogul reprezintă un set de imperative normative, se poate conchide că această fațetă a modelului etic descoperit în Iov 31, cea legată de etica virtuții, nu este specifică celor două pasaje în care sunt redate cele zece porunci (Exod. 20:2-17; Deut. 5:6-21).

Tabelul 2 *– Cuvinte comune reprezentative în Iov 31 și în Decalog*[21]

Cuvinte comune	Decalog	Iov 31	Concept
אל	Exod. 20:5 Deut. 5:9	31:14,23,28	Dumnezeu puternic, tare (numele divin)
פקד	Exod. 20:5 Deut. 5:9	Iov 31:14	a vizita, a cerceta, a pedepsi (a vizita pentru cercetare, judecată sau pedeapsă)
עון	Exod. 20:5 Deut. 5:9	31:11,28,33	nelegiuire, fărădelege, păcat, nedreptate,
שוא	Exod 20:7 Deut 5:11,20	Iov 31:5	deșertăciune, falsitate, goliciune, nulitate, lipsă de valoare, lipsă de respect (față de numele divin sau față de adevăr)
עבד	Exod. 20:10,17 Deut. 5:14,21	Iov 31:13	sclavul
אמה	Exod. 20:10,17 Deut. 5:14,21	Iov 31:13	sclava
גר	Exod. 20:10 Deut. 5:14	Iov 31:32	străinul
אשה	Exod. 20:17 Deut. 5:21	Iov 31:10	soția

Tabelul 3 *– Decalogul și Iov 31: o corespondență a valorilor morale*[22]

Decalog	Iov 31	Principii / valori comune
Porunca I	31:2,3,6,14,15, 23,28, 35	Un singur Dumnezeu
Porunca a II-a	31:24-28	Forma spirituală a închinării
Porunca a II-a	31:14,23	Motivație comportamentală: Dumnezeu este judecător

[21] Acest tabel este preluat din articolul scris în revista *Thēorhema* (Gheorghe Șchiopu-Constantin, *Similitudini lingvistice și etico-tematice între Iov și Decalog*, p. 20-21.

[22] Idem., p. 21.

Decalog	Iov 31	Principii / valori comune
Porunca a III-a	31:5,23	Respect față de numele divin
Porunca a IV-a	31:13-15	Drepturi și îndatoriri comune
Porunca a IV-a	31:15	Motivație comportamentală: Dumnezeu este creator
Porunca a VI-a	31:16-23,29-32	Respect față de viață
Porunca a VII-a și a X-a	31:1,7,9	Castitate, puritate sexuală
Porunca a VIII-a și a IX-a	31:5,6,38-40	Onestitate

1.2. Iov 31 și Deuteronom 27-28

Caracterul deontologic și teleologic al preceptelor morale dezvoltate atât în cartea Exodului, cât și în cartea Deuteronomului este regăsit nu numai în Decalog, ci și în alte pasaje din cele două cărți.[23] Am ales să facem un studiu comparativ între Deuteronom 27:15-28:68 și Iov 31 deoarece există categorii sociale și comportamente comune, iar elementul imprecației este întâlnit în ambele pasaje. De asemenea, pe lângă asemănări, vom încerca să observăm și diferențele de ordin etic.

1.2.1. Blestemele din Deuteronom 27-28

Momentele care au precedat și au urmat proclamării Legii pe Sinai au fost marcate de cerințe exprese din partea lui Dumnezeu cu scopul de a pregăti poporul pentru primirea cuvintelor legământului și înfăptuirea lor în aspectele practice ale vieții. Iar Israel și-a luat angajamentul că va respecta *tot ce a zis Domnul* (Exod.19:7; 24:3,7; Deut. 5:27). Tot la fel, înainte de moartea lui Moise și de intrarea în țara promisă, israeliții au primit instrucțiuni care trebuiau îndeplinite după trecerea Iordanului (Deut. 27:11-14). Ajunși în Canaan, aceștia trebuiau să-și asume din nou, de data aceasta prin invocarea unor imprecații, respectarea cerințelor legământului. Aceste norme apar sub forma unui jurământ ce trebuia rostit de leviți și apoi confirmat de întreaga adunare a lui Israel. Fiecare cerință este introdusă de verbul *arar* (ארר)[24] și încheiată, ca o confirmare, de adverbul *amen* (אמן).

[23] Ca de exemplu, în Exod. 20:18-26; 21:1-23:13; Deut. 10:12-20; 22:1-26:19; 27:15-28:68.

[24] A blestema. Aici, verbul este la Qal – Qal, pas., part. (ארור).

În contextul capitolului 27 din Deuteronom, cele două cuvinte apar de 12 ori (vs. 15-26). Cele 12 blesteme vizează: idolatria (Deut. 27:15), lipsa de respect față de părinți (Deut. 27:16), mutarea hotarului proprietății aproapelui (Deut. 27:17), inducerea în eroare a celui nevăzător (Deut. 27:18), nerespectarea dreptului văduvei, al orfanului și al străinului (Deut. 27:19), relațiile incestuoase (Deut. 27:19,22,23), zoofilia (Deut. 27:21), comportamentul mișelesc (Deut. 27:24), plata pentru comiterea de asasinate (Deut. 27:25) și nerespectarea cuvintelor Torei (Deut. 27:26). Prin urmare, angajamentul reînnoit al lui Israel avea în vedere următoarele categorii de cerințe morale: 1) datoria față de Dumnezeu, prin interzicerea confecționării de idoli, și 2) datoria față de semeni, care prevedea respectul față de autoritatea părintească, respectarea drepturilor celor defavorizați, onestitate în păstrarea granițelor proprietății private, păstrarea purității sexuale și, ca o înglobare generală a tuturor acestor prevederi, împlinirea preceptelor morale din Tora.

Dacă facem o comparație între imperativele morale subînțelese în capitolul 31 din Iov și cele din Deuteronom 27, putem realiza faptul că există similarități, dar și deosebiri. Astfel, ambele pasaje sunt împotriva idolatriei (Deut. 27:15; Iov 31:24-28), a adulterului (Deut. 27:19,22,23; Iov 31:9) și a nedreptății sociale (Deut. 27:19; Iov 31:13-15,21). De asemenea, în timp ce în Deuteronom 27 sunt vizate interdicții precum lipsa de respect față de părinți, incestul, zoofilia, crima, bătaia de joc față de nevăzător și mutarea hotarului proprietății, în Iov 31 acestea fie nu se găsesc sub nicio formă, fie ar putea să fie cuprinse în disculparea fundamentată pe curăția motivațiilor și a intențiilor. Mai mult chiar, etica lui Iov nu are de-a face doar cu evitarea răului, ci și cu sporirea binelui pentru semenii săi. Cei sărmani au beneficiat de grija lui, iar străinul de ospitalitatea sa. Cu toate acestea, în ansamblu, natura deontologică a celor două pasaje biblice este evidentă.

Alte aspecte ale eticii din Deuteronom sunt prezentate în capitolul 28. Atât motivațiile, cât și consecințele acțiunilor apar sub spectrul binecuvântărilor și al blestemelor. În Iov 31 fiecare motivație și fiecare consecință sunt legate de un anumit comportament, dar în Deuteronom, acestea au de-a face cu întregul corp de precepte: „Dacă vei asculta de glasul Domnului, Dumnezeului tău, păzind și împlinind *toate poruncile* Lui pe care ți le dau astăzi, Domnul Dumnezeul tău îți

va da întâietate asupra tuturor neamurilor de pe pământ" (Deut. 28:1). כל־מצותיו exprimă deopotrivă ideea întregului și a complementarității preceptelor amintite în Deuteronom 27,[25] precum și a rolului pe care fiecare dintre acestea îl joacă în moralitatea poporului Israel. Călcarea unui singur precept nu este absolvită prin respectarea tuturor celorlalte, după cum și ascultarea de toate preceptele enumerate, cu excepția unuia singur, nu poate duce la evitarea consecințelor negative. De ce să fie respectate toate aceste porunci? Motivația este multiplă. Deși rostirea poruncilor este făcută de Moise, acesta recunoaște faptul că autoritatea din spatele lor este de obârșie divină (Deut. 28:1,15). Iar acest concept despre autoritatea morală ultimă este în armonie cu cel din cartea lui Iov (Iov 21:14; 23:11; 31:7; 34:27).

O altă motivație este de ordin teleologic, făcând cele două tipuri de etică, deontologică, respectiv, consecințialistă, să se întrepătrundă. Astfel, binecuvântarea este o urmare a ascultării (Deut. 28:1-14), iar blestemul este consecința neascultării (Deut. 28:15-68). Din acest punct de vedere, motivația este împletită cu rezultatele alegerilor comportamentale. Siguranța, bunăstarea, succesul în călătoriile de interes personal sau în campaniile militare, creșterea natalității sunt urmări ale împlinirii cerințelor morale și, totodată, motivații pentru a asculta de Dumnezeu. Supunerea față de aceste norme morale avea să facă din Israel un popor distinct (Deut. 28:9), respectat (Deut. 28:10) și fruntaș (Deut. 28:13) printre celelalte popoare.

La polul opus al binecuvântării se află blestemul. Neascultarea de *glasul Domnului* avea să aducă asupra Israelului secetă și sărăcie (Deut. 28:17, 18, 23, 24, 38, 42), sterilitate (Deut. 28:16-18), nesiguranță și neliniște (Deut. 28:19-20,25,29,65-67), boală și distrugere (Deut. 28:21, 22, 26, 27, 28, 35, 45, 48, 49-61), rușine și zădărnicia lucrului făcut (Deut. 28:30,31,38,39,40,42), sclavia urmașilor (Deut. 28:32,41), asuprire (Deut. 28:33), pierderea facultăților mintale (Deut. 28:28,34), robie fizică și spirituală (Deut. 28:36, 37, 41, 64, 68) și întâietatea străinului (Deut. 28:43, 44).

Având imaginea de ansamblu asupra celor două capitole, se poate observa că binecuvântările reprezintă răsplata divină pentru ascultare, în timp ce rostirea

---

[25] Precizarea făcută, *pe care ți le dau astăzi*, precum și anumite elemente contextuale duc la concluzia că nu doar la poruncile din Deuteronom 27 se face aluzie aici.

blestemelor este menită să arate spre pedeapsa divină în situația în care poporul israelit nu împlinea cerințele legământului. În felul acesta, găsim aici același model de gândire reflectat și în cartea lui Iov: cine face binele este răsplătit cu bine, iar cine înfăptuiește răul este răsplătit cu rău. De asemenea, natura anumitor blesteme este similară cu cea din cartea lui Iov sau este specifică chiar capitolului 31 care se află în atenția noastră. De exemplu, rana „de la talpa piciorului până în creștetul capului”[26] (Deut. 28:35b; Iov 2:7b),[27] groaza din inimă care nu se mai oprește nici ziua și nici noaptea (Deut. 28:34,67; Iov 7:4); jefuirea turmelor (Deut. 28:29b,31,49-51; Iov 1:13-17); robia respectiv distrugerea urmașilor (Deut. 28:32; Iov 1:18,19), blestemul ca soția să fie a altuia (Deut. 28:30a; Iov 31:10),[28] blestemul ca altul să beneficieze de pe urma muncii depuse (Deut. 28:30b, Iov 31:8), blestemul pământului (Deut. 28:22b,38-40; Iov 31:40).[29]

Prosperitatea și starea de bine din binecuvântările deuteronomice (Deut. 28:1-14) sunt reflectate, per ansamblu, în viața lui Iov înainte de necaz (Iov 1:1-5; 29:1-25), în timp ce blestemele enumerate în Deuteronom (Deut. 28:15-68), se regăsesc în linii mari, ca rezultate ce par a fi consecințe ale răzvrătirii lui Iov împotriva lui Dumnezeu (Iov 1:13-19; 2:7,8; 5:1-27; 8:1-22; 11:1-20).[30]

1.2.2. Etica virtuții în Deuteronom

Ca și în cazul Decalogului, și în capitolele 27 și 28 din Deuteronom găsim elemente etice similare cu cele din Iov 31. Fie imperativele morale, fie consecințele comportamentale se aseamănă sau converg în aceeași direcție cu cele din Iov 31. Datoria față de Dumnezeu și cea față de semeni reies într-un mod evident, iar motivația se împletește cu consecințele. Însă ceea ce lipsește în ambele situații este un model etic din care să rezulte, într-un mod complementar, etica virtuții. Totuși, în ansamblul ei, cartea Deuteronomului îndreaptă atenția asupra unui model etic ce transcende umanitatea: Dumnezeu Însuși.

---

26 מכף רגלך ועד קדקדך.

27 Iar cei trei prieteni interpretează aceasta ca o urmare a blestemului divin (Iov 4:8,9; 5:18).

28 În situația probabilă a infidelității, Iov folosește acest blestem al rușinii extreme.

29 Deși apar elemente diferite ideea zădărniciei în lucrul înfăptuit, este evidentă.

30 Așa după cum reiese din discursurile prietenilor lui Iov (Iov 5:1-27; 8:1-22; 11:1-2015:1-35; 18:1-21; 20:1-29 etc).

Cele două sisteme, deontologic și teleologic, se concentrează pe ce trebuie să facă agentul etic ținând seama de motivația, respectiv de consecința acțiunii. Etica virtuții are de-a face cu caracterul în sensul că descoperă cine este, din punct de vedere moral, persoana în cauză. Din această perspectivă, Dumnezeu este Cel care-Și iubește poporul (Deut. 7:8), este credincios legământului (Deut. 7:9), nu este părtinitor (Deut. 10:17), „face dreptate orfanului și văduvei, iubește pe străin și-i dă hrană și îmbrăcăminte" (Deut. 10:18). Pentru a reflecta aceste caracteristici, Israel trebuie să jure cu blestem că nu se va atinge de dreptul străinului, al orfanului și al văduvei (Deut. 27:19). Virtuți precum onestitatea, autenticitatea, integritatea, altruismul și loialitatea găsim în prezentarea de Sine a lui Dumnezeu, Care le cere israeliților să se poarte cu ceilalți cum se poartă El Însuși cu aceștia.

Așa după cum am observat în analiza exegetică a capitolului 31, Iov manifestă față de semenii săi aceeași atitudine pe care se așteaptă ca Dumnezeu să o manifeste față de el.[31] Prin urmare, modelul etic descoperit în Iov 31 poate să-și găsească o anumită echivalență în Deuteronom doar în măsura în care includem latura transcendentală a virtuții în economia eticii din această carte, și nu ne oprim doar la capitolele 27 și 28.

1.3. Iov 31 și Cartea Proverbelor

Elemente de ordin etic se găsesc în toate cărțile de înțelepciune ale Vechiului Testament, însă considerăm că prin natura ei, atât de ordin tematic, cât și de ordin lingvistic, cartea *Proverbe* este remarcabilă din acest punct de vedere. Pentru a observa dacă există similarități de ordin etic între cartea *Proverbe* și Iov 31, vom încerca să observăm elemente lingvistice și tematice comune, plecând de la ordinea dată în desfășurarea capitolului pe care-l avem în studiu.

1.3.1. Ideea de legământ în Proverbe

Singura dată când apare cuvântul legământ (ברית) în *Proverbe* este în capitolul 2: „Care părăsește pe bărbatul tinereții ei și uită legământul

[31] Newson, *The Book of Job*, p. 197.

Dumnezeului ei" (Prov. 2:17). Ca și în cazul din Iov 31:1, termenul este folosit în contextul relației cu persoana de sexul opus. În Proverbe 2:17, cea care se desparte de soțul tinereții sale uită (שׁכחה) legământul cu Dumnezeu. Perspectiva oferită este destul de sugestivă. Autorul *Proverbelor* vede căsătoria ca fiind mai mult decât consfințirea unei relații bărbat-femeie. Aceasta este un legământ cu Dumnezeu. Astfel, lipsa de fidelitate față de partener se transpune în lipsa de loialitate față de Dumnezeul ei (אלהיה).

De asemenea, în Iov 31:1, legământul lui Iov este cu sine însuși, dar se subînțelege că încălcarea acestuia la nivelul gândurilor sau al intenției ar fi însemnat lipsa loialității față de Dumnezeu (Iov 31:2). Cele două personaje sunt în antiteză. În timp ce femeia infidelă din Proverbe 2:17 croiește cărări care au ca finalitate moartea (Prov. 2:18), Iov consideră că nici măcar la nivelul privirii nu și-a încălcat legământul și, pentru că Dumnezeu îi cunoaște căile, el susține că a ales să nu-și abată pașii de pe calea cea dreaptă (Iov 31:4,7).

1.3.2. עול și און în Proverbe

În studiul exegetic al capitolului 31, pe baza paralelismului specific versetului 3, am ajuns la concluzia că cel rău (עול) este cel ce înfăptuiește nelegiuirea (און). Consecința modului său de a fi sau de a acționa este dată de o nenorocire (איד) ciudată și neașteptată (נכד).[32] În cartea Proverbelor, pentru nelegiuire sau pentru fărădelege nu este întâlnit termenul עול, ci doar און, care are nouă ocurențe cu următoarele sensuri: 1) „un om de nimic care umblă cu neadevărul în gură" (Prov. 6:12); 2) o inimă „care urzește planuri nelegiuite" (Prov. 6:18); 3) calea Domnului pentru cel ce înfăptuiește nelegiuirea (לפעלי און)[33] înseamnă nimicire (Prov. 10:29); 4) cel nelegiuit moare fără speranță (Prov. 11:7); 5) cei nelegiuiți sunt „năpădiți de rele" (Prov. 12:21); 6) buzele nelegiuite sunt ascultate cu atenție de un răufăcător (Prov. 17:4); 7) gura celor răi „înghite nelegiuirea" (Prov. 19:28); 8) înfăptuirea sau aplicarea dreptății este o groază pentru cei nelegiuiți (Prov. 21:15); 9) femeia adulteră își neagă nelegiuirea (Prov. 30:20). Pe baza tuturor acestor referințe, putem să observăm că în Proverbe, און

---

32 Cf. *SEC*, ref. 5235.

33 Exact ca în Iov 31:3.

este folosit pentru a exprima *nelegiuiri* la nivelul gândurilor (6:18), al vorbirii (6:12; 17:4; 19:28) și al faptelor, fiind amintit în mod concret adulterul (10:29; 30:20). De asemenea, în restul referințelor sunt aluzii la destinul celor nelegiuiți. Aceștia au parte de multe necazuri (12:21), le lipsește speranța în fața morții (11:7) și sunt nimiciți (10:29; 21:15).

Prin comparație, observăm că tipul de nelegiuiri exprimat prin און este la nivelul gândurilor, al vorbelor și al faptelor atât în Proverbe, cât și în Iov 31. În primele nouă versete din Iov 31 sunt cuprinse aceleași caracteristici generale ale comportamentului celor nelegiuiți, amintindu-se în mod concret adulterul ca și în Proverbe (30:20). Cu toate acestea, apare o diferență majoră, și anume, cea legată de consecințele comportamentului celor nelegiuiți. În timp ce în toate situațiile amintite din Proverbe rezultatul înfăptuirii răului este necazul, lipsa speranței și distrugerea, în Iov 31 întâlnim două perspective. În primul rând, este nedumerirea cu privire la consecințele rele în urma unui comportament bun (Iov 31:2), iar în al doilea rând, prin imprecațiile sale, Iov cere el însuși manifestarea judecății divine dacă a înfăptuit nelegiuirea (31:7-12).

1.3.3. *שוא* și *מרמה* în Proverbe

În studiul exegetic efectuat am putut observa că cele două substantive שוא și מרמה au de-a face cu ideea de falsitate și de necinste atât la nivel verbal, cât și faptic, prietenii lui Iov imputându-i acestuia un comportament duplicitar. În Proverbe, שוא este întâlnit o singură dată în versetul 8 din capitolul 30. În timp ce „orice cuvânt al lui Dumnezeu este încercat (צרופה)[34] și este un scut (מגן*)* pentru cei ce se încred în El” (Prov. 30:5), cuvintele oamenilor, adăugate la cuvântul lui Dumnezeu, transformă adevărul în minciună, iar aceasta atrage după sine judecata divină (Prov. 30:6). Prin urmare, în timp ce Agur (Prov. 30:1) se roagă ca înainte de moarte Dumnezeu să îndepărteze de la el neadevărul (שוא) și cuvântul mincinos (כזב),[35] Iov, în ultimul său cuvânt de apărare, Îl ia pe Dumnezeu ca garant al onestității sale (Iov 31:5,6). Astfel, în versetul din

[34] *Pur*, *rafinat*, *testat*, *verificat* (Cf. *SEC*, ref. 6884). (aici și în nota următoare ai cu italice, în alte locuri în note, ai fără italice. Ar trebui să urmărești peste tot în note și să faci la fel, fie cu italice, fie fără, dar să fie consecventă în toate notele.

[35] *Minciună*, *falsitate*, *lucru înșelător* (Cf. *SEC*, ref. 3576).

Proverbe, Dumnezeu este autorul onestității, iar în Iov 31, Dumnezeu este Cel care validează autenticitatea acesteia.

Cel de-al doilea substantiv, מרמה, mai este întâlnit în cartea lui Iov încă o dată (15:35), iar în Proverbe este folosit de opt ori pentru a indica spre ceva ce este înșelător sau mincinos: cumpăna (11:1; 20:23), sfaturile celor răi (12:5), mărturia martorului mincinos (12:17; 14:25), inima, care este locul înșelăciunii (12:20), nebunia celor nebuni (14:8) și inima (interiorul) celui ce urăște (26:24). Prin urmare, מרמה reprezintă înșelăciunea sau minciuna la nivelul gândurilor (planuri și intenții), la nivelul cuvintelor (mărturiile martorilor mincinoși) și la nivelul faptelor (cumpăna înșelătoare). Astfel, în cartea Proverbelor conceptul de onestitate surprins de cele două substantive, שוא și מרמה, este identic cu cel din Iov 31 și surprinde aspecte atât de ordin interior (gânduri, motivații), cât și de ordin exterior (cuvinte și fapte).

1.3.4. Categorii sociale în Proverbe

În acest subcapitol vom urmări în ce măsură sunt întâlnite în Proverbe categoriile sociale din Iov 31: sclavul (עבד), cel sărac (דל), văduva (אלמנה), cel orfan (יתום), dușmanul (משׂנאי / שׂונא) și străinul (גר).

În ceea ce-i privește pe sclavi (עבד), sunt zece versete în care se amintește despre aceștia în cartea Proverbelor. Astfel, cineva poate să-și piardă libertatea prin nebunia lui. Nebunul (אויל) poate ajunge sclavul celui înțelept (חכם), tot la fel după cum „cel care-și tulbură casa va moșteni vânt” (11:29). Un sclav poate fi semnul bogăției sau al prosperității materiale. De exemplu, cineva care manifestă o atitudine de aroganță este posibil să nu aibă ce mânca, pe când un altul care cultivă o atitudine smerită își permite să aibă propriul său sclav (12:9). Sclavii sunt tratați de stăpân în funcție de cum se comportă aceștia. Dacă un sclav este înțelept intră în grația regelui, iar acela care provoacă rușine, va avea parte de mânia lui (14:35). De asemenea, statutul unui sclav se poate schimba. Un sclav înțelept (שׂכל) poate lua locul unui fiu care face rușine, primind astfel aceleași drepturi ca unul dintre moștenitori (17:2). Nu este bine văzut faptul ca un sclav să aibă un statut de conducător. Pentru un sclav nu este potrivit să conducă peste prinți, după cum nu este corespunzător pentru un nebun (כסיל) să trăiască în

mijlocul luxului (19:10). Un alt factor care duce la riscul pierderii libertății este împrumutul. După cum „bogatul stăpânește peste săraci”, tot astfel și „cel care dă cu împrumut” are șanse să-l înrobească pe cel care ia cu împrumut (22:7). În privința tratamentului aplicat sclavilor, cartea Proverbelor sugerează pedepse nu numai de ordin verbal împotriva sclavilor (29:19), ci și o anumită rigiditate în atitudine din partea stăpânului (29:21). De asemenea, se recomandă să nu fie bârfiți pentru ca nu cumva să fie blestemat cel ce face acest lucru (30:10). Când un sclav începe să conducă o țară, este riscul să izbucnească o răscoală (30:21,22).

Având această imagine de ansamblu asupra versetelor despre sclavi, putem să concluzionăm următoarele: 1) în cartea Proverbelor întâlnim cauze care pot duce la sclavie, precum lipsa înțelepciunii și luarea cu împrumut; 2) prin înțelepciune, un sclav își poate schimba statutul până acolo încât să ajungă asemenea unui moștenitor de drept; 3) prezența sclavilor poate fi un semn al prosperității materiale într-o gospodărie; 4) se recomandă o atitudine rigidă și chiar ostilă față de sclavi, iar pedepsirea lor depășește pârghiile de natură verbală; 5) nu este de bun augur pentru un popor să aibă conducători dintre sclavi; 5) cu toate acestea, nu este încurajată vorbirea de rău împotriva sclavilor deoarece aceasta atrage după sine blestemul din partea lor.

Prin comparație cu sclavii din cartea Proverbelor tabloul celor din Iov 31:13-15 este destul de diferit. Nu găsim informații despre cum au ajuns sclavi, dar putem spune că sclavii din Iov 31 au anumite drepturi care li se respectă în instanță, iar aceasta nu de frica blestemului sau a răzbunării, ci pentru că au același Creator și același Judecător, precum stăpânul lor. De asemenea, sunt tratați cu atenție astfel încât nimeni din cortul lui Iov nu se poate plânge că are hrană insuficientă pentru satisfacerea nevoilor sale (Iov 31:31).

O altă categorie socială este cea a săracilor (דַּל). Ei sunt văzuți ca fiind fără apărare. În timp ce pentru unii, bogăția lor este asemenea unei cetăți întărite, pentru cei sărmani, sărăcia este spre ruina lor (10:15), de aceea este poruncit ca un sărac să nu fie jefuit la poartă (22:22).[36] Comportamentul cuiva față de cel sărac descoperă atitudinea persoanei respective față de Creatorul lui. Astfel, asuprirea celui sărac înseamnă a aduce ocară Celui ce l-a creat, dar grija pentru

[36] La poartă, poate însemna locul judecății și, în acest caz, este vorba despre a judeca după dreptate.

cel sărman (אביון) Îl onorează pe Creator (14:31). Sărăcia influențează relațiile sociale. Spre deosebire de cei bogați care sunt înconjurați de mulți prieteni, cel sărac, din cauza situației sale materiale, rămâne singur (19:4). Grija față de cel sărac atrage după sine răsplătirea divină, deoarece este ca și când cineva *Îl împrumută pe Domnul* (19:17). Există o anumită lege a compensației reciproce în grija pentru cel sărac. Și aceasta deoarece acela care nu răspunde strigătului după ajutor al celui sărac nu va avea nici el parte de răspuns atunci când va avea nevoie (21:13), „cel ce dă săracului din pâinea lui, va fi binecuvântat" (22:9), bogățiile câștigate în mod necinstit vor ajunge în cele din urmă în posesia celui ce are grijă de săraci (28:8), iar împăratul care-i „judecă pe săraci după adevăr va avea o domnie sigură" (29:14). De asemenea, cine asuprește pe sărac pentru propria sa îmbogățire, va fi la rândul său asuprit și va ajunge sărac (22:16). Săracul care asuprește alți săraci reprezintă o autoritate distructivă, fiind asemenea unei revărsări de ape care distruge orice recoltă (28:3). Înțelepciunea nu ține de clasa socială. De exemplu, cel bogat se supraestimează în evaluarea înțelepciunii sale, dar săracul înțelept este mai profund în analiza sa și îl înțelege pe acesta mult mai bine (28:11). Cei săraci sunt conduși de oameni răi prin frică, asemenea unui leu care răcnește sau a unui urs flămând care inspiră groaza (28:15). Cel drept (צדיק) poate să înțeleagă cauza celor săraci, dar celui rău (רשׁע) îi lipsește această abilitate (29:7). Există un anumit tip sau clasă de oameni[37] care fac din nedreptatea socială un mod de viață, având ca scop extirparea celor nevoiași de pe fața pământului (30:14). Un împărat bun este cel care face dreptate socială și îl apără pe cel sărac și slab (31:8,9). De asemenea, femeia virtuoasă, printre altele, are grijă de cei săraci și lipsiți (31:20).

După ce am reperat principalele versete din cartea Proverbelor care vorbesc despre săraci, se pot observa următoarele tendințe: 1) statutul celor săraci: ei sunt fără apărare, rămân singuri, dar aceasta nu înseamnă că le poate lipsi înțelepciunea; 2) cei care îi ajută pe săraci descoperă prin aceasta propria lor atitudine față de Creatorul lor; ei sunt *cei drepți* care au capacitatea să-i înțeleagă iar, ca urmare, vor avea parte de bine și de răsplata divină; 3) cei care nu-i ajută pe săraci Îl dezonorează pe Creatorul lor și nu vor fi ajutați în vreme de nevoie;

[37] דור.

4) săracul care îi asuprește pe săraci reprezintă o putere distructivă, iar cei săraci pot fi conduși ușor prin frică; 5) în timp ce un anumit tip de oameni trăiesc nedreptatea socială ca un mod de viață, liderii adevărați sunt cei care trăiesc pentru a înfăptui dreptatea și pentru a lua partea celor lipsiți; 6) un exemplu de altruism și generozitate este oferit de femeia virtuoasă (Prov. 31).[38]

Făcând o comparație cu textul din capitolul 31 (Iov 31:16-23), putem spune că atitudinea cerută față de cei săraci, în cartea Proverbelor, este însușită de Iov pe deplin. Motivația atitudinii față de Creator nu este întâlnită în dreptul celor săraci, ci în dreptul sclavilor, iar ideea răsplătirii divine este întâlnită în ambele părți. Diferența majoră este cea legată de faptul că în Iov 31, personajul este nedumerit că, în ciuda faptului că a avut grijă de săraci, el nu are parte de un destin pe măsură, conform legii compensației pe care am întâlnit-o atât în Proverbe, cât și la prietenii lui Iov. De asemenea, modelul etic întâlnit în Iov 31 se regăsește, cel puțin în privința altruismului și a generozității, și în capitolul 31 al cărții *Proverbe*.

În privința văduvei, este un singur verset în toată cartea *Proverbe* care se referă la această categorie socială (Prov. 15:25). Văduva este amintită în antagonism cu cei mândri (גאים). Aceasta înseamnă că YHWH ia partea celor care sunt opusul celor mândri, adică a acelora care sunt slabi și fără apărare. În timp ce YHWH le *surpă casa celor mândri*, El *întărește hotarele văduvei*. Punând față în față acest verset cu cele din Iov 31 (versetele 16 și18), observăm o anumită exemplificare a modelului divin în viața personajului central. Așa după cum YHWH îi ia partea, tot la fel și Iov manifestă grijă față de văduvă și răspunde nevoilor acesteia, având în spate două motivații: măreția prezenței lui Dumnezeu și pedeapsa Sa. Aceeași perspectivă o găsim și pentru cel orfan (Prov. 23:10). El este fără protecție, dar răzbunătorul său (גאלם, *Răscumpărătorul lor*) „este puternic" și „le va apăra cauza" (Prov. 23:11). Iov răspunde nevoilor celor orfani, oferindu-le hrană, îndrumare și protecție socială, fiind conștient că Răscumpărătorul său (גאלי – Răscumpărătorul meu) este viu (Iov. 19:25). Prin urmare, în cartea *Proverbe*, etica raportării la cei fără apărare – orfanul și văduva

[38] În viitor ar merita un studiu comparativ între caracterul omului neprihănit (Iov 31) și cel al femeii virtuoase (Prov. 31:10-31).

– este dată de două dimensiuni: una descriptivă în care YHWH este modelul etic și una prescriptivă în care YHWH este autoritatea supremă ce așteaptă de la supușii Săi grijă și dreptate socială (Prov. 23:10,11). În ceea ce-l privește pe Iov, el se comportă cu cei fără apărare cum se așteaptă ca Dumnezeu să se poarte cu el, iar motivațiile de acțiune sunt oarecum similare cu cele din Proverbe 23:11 (Iov 31:23).

O altă categorie întâlnită în Iov este cea a vrăjmașilor (Iov 31:29,30). În încercarea de a identifica acele versete care surprind atitudinea față de vrăjmaș în cartea *Proverbelor*, am observat că există riscul ca, mustrând pe un batjocoritor, acesta să răspundă cu ură (9:8). Dar, de asemenea, cine nu-și pedepsește fiul atunci când acesta a greșit îl urăște (13:24). Cel plin de răutate (מזמות, cu intenții rele) devine urât de semenii săi (14:17). Vrăjmașului trebuie să-i dai pâine atunci când este flămând și apă când îi este sete (25:21). Comportamentul celui ce urăște are în spate prefăcătorie și înșelăciune (26:24), de aceea trebuie ascultat cu multă prudență și nu trebuie să fie crezut (26:25). Spre deosebire de rănile produse de un prieten, care sunt rezultatul loialității sale, sărutul vrăjmașului este mincinos (27:6). Cel *setos de sânge îl urăște pe cel fără prihană*, dar cel drept îi urmărește binele (29:10).

Prin urmare, există anumite cauze pentru care cineva poate deveni vrăjmașul cuiva: respingerea mustrării făcute cu intenții bune, pasivitatea în fața comportamentului greșit al propriului fiu și interesele meschine. În ciuda unui comportament mincinos, răutăcios sau chiar violent al vrăjmașului, cel drept va căuta binele vrăjmașului său, încercând să răspundă nevoilor sale. Atitudinea celui drept din Proverbe corespunde cu cea a lui Iov care nu și-a permis să se bucure vreodată de răul vrăjmașului său (Iov 31:29,30). Totuși se poate observa o nuanță mult mai profundă în *Proverbe*. Nu numai că gândul răzbunării este absent, ci este sugerată varianta de a răspunde răului cu bine.

În legătură cu atitudinea față de străin, din punct de vedere lingvistic substantivul גר nu este întâlnit în cartea *Proverbelor*, însă ideea de generozitate o regăsim iar și iar, atât față de categoriile sociale amintite mai sus, cât și în alte cazuri în care manifestarea altruismului este susținută ca mod de viață. Cel generos va prospera, pe când cel avar va ajunge sărac (11:24-26; 22:9) și ceea ce este de dorit (תאות) la un om, este bunătatea (חסד) lui (19:22).

Astfel, imaginea omului altruist din cartea Proverbelor se interpune cu cea din cartea *Iov*, unde generozitatea personajului central este văzută ca un *modus vivendi*. Chiar dacă și cel drept poate trece prin necazuri cauzate de uneltirile celor răi (Prov. 24:15,16), predictibilitatea consecințelor comportamentale este exprimată fără echivoc în cartea *Proverbelor*: Dumnezeu este „Cel care cântărește inimile și va răsplăti fiecăruia după faptele lui" (Prov. 24:12). Există o corespondență între acțiunile umane și consecințele acestora, asemănătoare cu ceea ce se întâmplă în lumea naturală (Prov. 25:23; 26:20).[39] Cu toate acestea, se observă aceeași dilemă a răsplătirii diferențiate: dacă Iov a făcut binele, de ce are parte de rău și nu de binecuvântare așa cum se susține în versetele amintite deja?

Privind în ansamblu cartea *Proverbelor*, observăm elemente de morală ce țin de etica datoriei, a consecințelor și a virtuții similare cu cele din Iov 31, însă nu există o imagine unitară care să aducă împreună aceste caracteristici, așa după cum sunt acestea înglobate în capitolul 31 al cărții lui Iov.

***Tabelul 4** – Categorii sociale în Iov 31 și în Proverbe: o scurtă concordanță*

Categoria socială	**Iov 31**	**Proverbe**
sclavul (עבד)	31:13-15	11:29; 12:9; 14:35; 17:2; 19:10; 22:7; 29:19, 21; 30:10,22
cel sărac (אביון / דל)	31:16,19	10:15; 14:31; 19:4,17; 21:13; 22:9,16,22 2x; 28:3,8,11,15; 29:7,14; 30:14; 31: 9,20
văduva (אלמנה)	31:16,18	15:25
cel orfan (יתום)	31:17,18,21	23:10
dușmanul (שׂונא / משׂנאי)	31:29,30	1:22, 29; 5:12; 6:16; 8:13, 36; 9:8; 11:15; 12:1; 13:5, 24; 14:17,20, 15:10,27; 19:7; 25:17,21; 26:24,28; 27:6; 28:16; 29:10,24; 30:23
străinul (גר)	31:32	Generozitate:[40] 11:24-26; 21:26b; 19:22; 22:9

1.4. Iov 31 și Profeții Vechiului Testament

Pentru acest subcapitol, vom avea în vedere, ca și în cazul Proverbelor, aspectele etice ale cărților profetice, pornind de la elemente lingvistice și tematice similare textului din Iov 31. Pentru că profeții vorbeau în numele lui Dumnezeu, cerințele lor erau văzute sau trebuiau să fie considerate ca atare.

39 Barton, *Ethics in Ancient Israel*, p. 97.

40 Deoarece nu am găsit versete care să susțină atitudinea față de străin sau de călător (גר), am ales aceste versete care susțin ideea generozității și în care poate fi inclus și străinul.

1.4.1. Legământul în cărțile profetice

Ideea de legământ în cărțile profetice gravitează în jurul înțelegerii încheiate între Dumnezeu și poporul Israel. Este un legământ veșnic, dar care totuși este rupt prin încălcarea legilor (תורת) și a poruncilor (חק) de către popor (Is. 24:5). În mod expres, cerințele legământului sunt date de Cele Zece Porunci care se găsesc în chivot (Exod. 19:5; Deut. 5:2; Ier. 3:16). Ruperea legământului atrage după sine blestemul (Is. 24:6). Legământul cel nou va fi neîntrerupt (Is. 54:10; 55:3; 59:21; 61:8; Ier. 32:40; 33:20-25; Ezech. 37:26) deoarece legile celui vechi vor fi întipărite în inimă (Ier. 31:31-33; 50:5). Astfel, nu vor mai urma „pornirile inimii lor rele" (Ier. 3:16,17), ci Legea Domnului pe care El promite să „o pună înăuntrul lor" și „s-o scrie în inima lor" (Ier. 31:33).

Ceea ce este de remarcat în mod special în contextul noului legământ este faptul că, deși este încheiat cu Casa lui Israel (Ier. 31:33), acesta capătă o coordonată individuală (Is. 54:10,13; Ier. 31:34), iar garanția împlinirii acestuia este Robul Domnului (Is. 42:6; 49:8).

Aceste aspecte sunt relevante în contextul legământului lui Iov (31:1) care este încheiat cu el însuși, dar înaintea lui Dumnezeu. Faptul că inima nu i-a urmat ochii (Iov 31:7; Ier. 3:17), arată spre o împlinire individuală a legământului, care putea să aibă loc și în dreptul unei persoane care nu făcea parte în mod fizic din poporul Israel (Is. 56:6). În acest context, legământul lui Iov trebuie să fie privit ca un angajament personal față de sine însuși că va fi loial cerințelor lui Dumnezeu. Coordonatele etice ale acestui fapt sunt de natură deontologică (imperativele morale Îi aparțin Divinității), dar într-un context relațional care-i conferă individului propria autonomie morală (omul acceptă imperativele morale ca fiind și ale sale).

1.4.2. עול și עון în Cărțile profetice

În versetul al treilea din Iov 31, se prezintă faptul că cel nelegiuit (עול) are parte de necaz. Excluzând situațiile în care este găsit în cartea lui Iov (Iov 18:21; 27:7; 29:17; 31:3), substantivul עול mai este întâlnit o singură dată în Vechiul Testament, și anume, în cartea profetului Țefania (3:5). Pe lângă faptul că „cel

nelegiuit nu știe de rușine”, acesta este prezentat în contrast cu YHWH care „este drept” (צדיק) și care „nu face nicio nelegiuire” (עול). Mai mult, „El Își scoate la lumină judecățile (משפט) în fiecare dimineață”. Nelegiuirea (עֶוֶל) este prezentată sub diferite nuanțe în cărțile profetice. Astfel, nelegiuirea are de-a face cu moralitatea în vorbire: „limba voastră vorbește nelegiuiri” (Is. 59:3; Mal. 2:6), și în fapte (Mic. 3:10; Hab. 2:12; Țef. 3:13), nu poate fi găsită în Domnul: „Ce nelegiuiri au găsit părinții voștri în Mine?” (Ier. 2:5; vezi și Țef. 3:5), poate reprezenta un comportament greșit care este în contrast cu צֶדֶק, atunci când „un om neprihănit se abate de la neprihănirea lui și face ce este rău [...]” (Ezech. 3:20;18:8,24,26; 33:13,18), este primul semn al pierderii perfecțiunii (תמים): „Ai fost fără prihană... până în ziua când s-a găsit nelegiuirea în tine” (Ezech. 28:15), poate fi reprezentată de necinstea în afaceri: „prin nedreptatea negoțului” (28:18); absența ei garantează viața: „[...] și nu săvârșește nicio nelegiuire, va trăi negreșit și nu va muri” (Ezech. 33:15), se dezvoltă și își este sieși răsplată rea: „Ați arat răul, ați secerat nelegiuirea [...]” (Os. 10:13).

Privind asupra acestor perspective, se poate conchide că cel nelegiuit (עַוָּל) este acela în care se găsește nelegiuirea (עֶוֶל) și cel care o înfăptuiește prin vorbire sau prin acțiune. Singurul care este fără nelegiuire (עֶוֶל) este YHWH. Acest aspect indică spre un element important în etica Vechiului Testament, deoarece ne trimite spre gândirea evreilor cu privire la caracterul moral al lui Dumnezeu. În special, profeții încearcă adesea să arate că judecățile aspre ale lui Dumnezeu au fost drepte,[41] iar în acest sens, Ezechiel 18 ar constitui un model aproape ideal printre scrierile vechi-testamentare cu privire la teodicee[42] care este o temă importantă pretutindeni în Vechiul Testament.[43] YHWH este diferit de zeii greci care, așa după cum apar în scrierile antice grecești, sunt inconsecvenți din punct de vedere moral și uneori chiar vinovați.[44] El este portretizat ca fiind consecvent, iar caracterul Său este descoperit tot la fel de mult în cadrul unor istorisiri, ca și

[41] Barton, John, *Ethics in Ancient Israel*, p. 245.
[42] *Idem.*, p. 252.
[43] *Idem.*, p. 253.
[44] *Idem.*, p. 263.

prin diferite învățături, ceea ce face să apară în nuanțe antropomorfice.[45] Din această perspectivă și din faptul că omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, se ridică întrebarea: Este chemarea de a-L imita pe Dumnezeu parte a eticii umane în Vechiul Testament?[46] Printre răspunsurile oferite la această întrebare este și acela că imitarea lui Dumnezeu constituie aspectul esențial al sistemului etic din Vechiul Testament.[47] Modul lui Dumnezeu de a se raporta la ființele umane trebuie să fie un model pentru felul în care oamenii trebuie să se comporte unii cu alții.[48] Atunci când într-o comunitate există un sens comun al percepției morale între Dumnezeu și umanitate, aceasta înseamnă mai mult decât ideea de a-L imita, ea formează așa numita atmosferă morală a Vechiului Testament.[49] În cadrul acesteia, Dumnezeu nu este numai Cel care poruncește, ci și *paradigma* a tot ceea ce înseamnă comportamentul moral.[50]

Pe baza celor menționate, se poate observa faptul că Iov 31 nu face excepție de la perspectiva oferită de conceptul etic *Imitatio Dei*,[51] deoarece, așa după cum am menționat în analiza exegetică, Iov se așteaptă ca Dumnezeu să se poarte cu acesta după cum el însuși s-a comportat cu sclavii săi sau cu membrii defavorizați ai societății.

În ceea ce privește cel de-al doilea substantiv luat în discuție (עון), acesta este folosit în cărțile profetice cu aluzie la nelegiuirea înfăptuită la nivelul gândirii (Is. 32:6; 55:7; 59:7; Ier. 4:14; Ezech. 11:2; Mic. 2:1), al vorbirii (Is. 58:9) și al acțiunii (Is. 1:13; 31:2; 59:6; Os. 6:8; 12:11). De asemenea, sunt și versete care se referă la comportamentul *nelegiuit* în general (Is. 29:20; 31:2; 59:4) și nu la ceva specific. Idolatria este în mod special vizată ca fiind *nelegiuire* (Is. 66:3; Os. 10:8; 12:11). Dumnezeu este Cel care nu suportă să vadă comportamentele nelegiuite amestecate cu ritualurile religioase (Is. 1:13). Cei care comit *nelegiuirea* (עון) au

---

45 *Ibid.*

46 *Ibid.*

47 *Idem.*, p. 264.

48 *Idem.*, p. 265.

49 *Idem.*, p. 266.

50 *Idem.*, p. 267.

51 *Idem.*, p. 261-272.

parte de *nenorocire* (עון). Poate fi observat acest joc de cuvinte care sugerează ideea că răul își este sieși răsplată.[52] Faptul că Dumnezeu nu poate să vadă *nelegiuirea* (Hab. 1:3) înseamnă că răul este străin de El și, în funcție de atitudinea oamenilor, nelegiuirea poate fi iertată (Is. 1:18) sau pedepsită (Is. 10:1-4; Ier. 4:15; Am. 5:5; Hab. 3:7). Astfel, Dumnezeu este Cel care Se găsește în spatele consecințelor acțiunii umane.[53] El intervine ca agent retributiv pentru comportamentul omenesc,[54] dar pedepsind într-un mod în care cel care a păcătuit să culeagă ceea ce a semănat.[55]

Prin urmare, ca și în cazurile din Iov 31, tipurile de nelegiuiri (עון) sunt întâlnite în cărțile profetice la nivel interior (gânduri și alegeri) și la nivel exterior (vorbire și fapte). Chiar dacă este în mijlocul necazului, Iov consideră că nu aceasta este judecata divină, de aceea el cere în fața prietenilor săi ca, dacă a comis vreuna dintre nelegiuirile amintite în capitolul 31, să fie pedepsit de Dumnezeu conform gravității faptei comise.

1.4.3. Categorii sociale în cărțile profetice

Despre sclavi găsim informații în majoritatea cărților profetice. În general, lor li se pregătește aceeași soartă ca și stăpânilor (Ier. 21:7; 25:19; 36:24,31), dar sunt și dintre aceia care vor schimba statutul lor cu cel al stăpânilor (Is. 14:2; Zah. 2:9) sau vor avea parte de mari beneficii spirituale (Ioel 2:29). Cel mai reprezentativ episod pentru această categorie socială este cel din Ieremia 34. Pe vremea împăratului Zedechia fusese dat un decret din partea sa ca toți sclavii iudei, bărbați și femei, să fie eliberați (Ier. 34:8,9). În urma înțelegerii făcute între factorii decizionali, dregători și oameni din popor, au fost eliberați toții sclavii iudei (Ier. 34:10). Însă ulterior toți stăpânii s-au răzgândit și și-au luat înapoi, cu forța, foștii sclavi. În acest context, profetul Ieremia rostește un mesaj care are la bază legea sclavilor evrei, legitimată prin voința divină[56] (Exod. 21:2-11), care

[52] *Idem.*, p. 213.
[53] *Idem.*, p. 214.
[54] *Idem.*, p. 216.
[55] *Ibid.*
[56] *Idem.*, p. 34.

cerea eliberarea sclavilor iudei în al șaptelea an de robie (Ier. 34:14; Exod. 22:2; Deut. 15:12). Gestul de a-și lua sclavii înapoi cu forța a fost catalogat drept o pângărire a numelui lui YHWH (Ier. 34:16), un punct culminant al răzvrătirii regatului de sud, care avea drept consecință judecata divină manifestată prin sabie, prin ciumă, prin foamete și prin atragerea oprobriului la scară internațională (Ier. 34:17), prin nimicirea liderilor politici și religioși care participaseră la înțelegerea de eliberare a sclavilor, precum și prin distrugerea Ierusalimului și a cetăților lui Iuda (Ier. 34:18-22).

În Iov 31, lipsa de considerație față de dreptul sclavului și al sclavei atrăgea după sine pedeapsa divină, în cazul în care prezumpția ar fi fost adevărată. În Ieremia 34 are loc nesocotirea dreptului sclavului și al sclavei, iar împlinirea judecății divine este iminentă și devastatoare. Se constată astfel, armonia gândirii etice din cadrul celor două pasaje biblice, care este dată pe de-o parte de aluzia la un drept preexistent al sclavilor și pe de altă parte de ideea judecății divine ca o consecință a nerespectării legii care prevedea drepturile acestora.

Printre hotărârile nelegiuite (עול) luate în Israel și în Iuda (Is. 10:1) se numără și acelea care *nu fac dreptate săracilor* (דלים), *răpesc dreptul nenorociților* (עניי), fac din *văduve* (אלמנות) *o pradă* și îi *jefuiesc pe orfani* (יתומים) (Is. 10:2). De observat că toate aceste categorii sunt întâlnite în Iov 31:16-21.[57] Prin urmare, după ce Iov susține că cei ce fac fărădelegea (עול) sunt vrednici de pedeapsă (Iov 31:3), el enumeră o serie de nelegiuiri pe care prin blestem neagă că le-ar fi înfăptuit. Printre acestea sunt și cele legate de dreptatea socială și de grija față de cei nevoiași. Lista categoriilor sociale vulnerabile din capitolul 31 (Iov 31:16-21) este similară cu cea din cartea Isaia (Is. 10:2). Adevărata dreptate pentru cei săraci avea să fie realizată prin venirea *Odraslei din tulpina lui Isai* (Is. 11:1-4), care va avea dreptatea (צדק) ca brâu (Is. 11:5), așa după cum Iov era îmbrăcat cu hainele dreptății (צדק) în zilele prosperității sale (Iov 29:14). Dumnezeu este ocrotitorul celor săraci în mijlocul necazului (Is. 25:4; 41:17; Ier. 20:13) și ei vor fi răzbunați și reabilitați (Is. 26:6; 29:19;). A-L cunoaște pe Dumnezeu înseamnă a face

[57] Cei nenorociți (עניי) sunt reprezentați de cei lipsiți (אביונים) din Iov 31:19. Practic, cele două substantive (אביון și עני) sunt sinonime.

dreptate celui sărac (Ier. 22:15,16). Iar aceasta face parte din spectrul mai larg al conceptului etic *Imitatio Dei*, întâlnit în Vechiul Testament.[58]

Filistenii sunt prezentați, de asemenea, ca asupritori ai săracilor. În urma intervenției divine, aceștia vor avea parte de înfometare, în timp ce săracii se vor bucura de libertate și de pace (Is. 14:30). Judecata asupra Sodomei și a cetăților din câmpie a venit, printre altele, pentru că nu au avut grijă de cel sărac (Ezech. 16:49). Tot la fel, vor fi pedepsiți de Domnul pentru că au asuprit pe cei săraci și nevoiași, nețânând seama de drepturile lor, atât cei din Iuda (Ier. 2:34; 5:28; Ezech. 18:22; 22:29,31), cât și cei din Israel (Amos 2:6,7; 4:1; 5:11,12; 8:4,6).

În urma cuceririi Ierusalimului, câțiva dintre cei mai săraci locuitori ai țării nu au fost luați ca sclavi, ci au primit în grijă vii și terenuri agricole (Ier. 39:10), iar aceasta ca semn al aplicării dreptății divine (Țef. 3:12).

Îndemnurile profetice pentru reformă națională din perioada preexilică cuprindeau și grija pentru orfan și pentru văduvă: „Învățați-vă să faceți binele, căutați dreptatea, ocrotiți pe cel asuprit, faceți dreptate orfanului, apărați pe văduvă" (Is. 1:17). De asemenea, evitarea exilului era condiționată de dreptatea socială și de renunțarea la idolatrie: „Dacă nu veți asupri pe străin, pe orfan și pe văduvă, dacă nu veți vărsa sânge nevinovat în locul acesta și dacă nu veți merge după alți dumnezei, spre nenorocirea voastră, numai așa vă voi lăsa să locuiți în locul acesta" (Ier. 7:6,7a). Factorii politici și religioși care sunt responsabili de „hotărârile nelegiuite" (Is. 10:1) și de îndrumarea greșită a poporului (Is. 9:15,16) au parte de o judecată fără milă din partea lui YHWH pentru orfanii și pentru văduvele lor (Is. 9:17). Cu alte cuvinte, pentru că nu au manifestat grijă pentru cei defavorizați și nu le-au făcut dreptate, vor avea parte de același tratament din partea lui Dumnezeu. Legea talionului, „cum ai făcut așa ți se va face", este regăsită la nivel național în modul în care Dumnezeu administrează pedeapsa față de cei care nu L-au imitat în atitudinea lor față de cei străini, de orfani și de văduve (Is. 1:23; Ezech. 22:7). Observăm așadar nu numai acele categorii sociale amintite de Iov în capitolul 31, ci și asemănarea în consecințe ce apar ca urmare a intervenției divine.

[58] Barton, *Ethics in Ancient Israel*, p. 267, 270.

***Tabelul 5** – Categorii sociale în Iov 31 și în Cărțile profetice*

Categoria socială	Iov 31	Cărțile Profetice
sclavul (עבד)	31:13-15	Is. 14:2; 24:2; Ier. 17:20; 21:7; 22:2; 25:19; 34:8,10,11,16; 36:24,31; 37:2,18; Ioel 2:29; Zah. 2:9; Mal. 1:6.
cel sărac (אביון / דל)	31:16,19	Is. 10:2; 11:4; 14:30; 25:4; 26:6; 29:19; 32:7; 41:17; Ier. 2:34; 5:4,28; 20:13; 22:16; 39:10; Ezech. 16:49; 18:12; 22:29; Amos 2:6,7; 4:1; 5:11,12; 8:4,6; Țef. 3:12.
văduva (אלמנה)	31:16,18	Is. 1:17,23; 9:17; 10:2; 13:22; 47:8; Ier. 7:6; 15:8; 18:21; 22:3; 49:11; Ezech. 19:7; 22:7,25; 44:22; Zah. 7:10; Mal. 3:5.
cel orfan (יתום)	31:17,18,21	Is. 1:17,23; 9:17; 10:2; Ier. 5:28; 7:6; 22:3; 49:11; Ezech. 22:7; Osea 14:3; Zah. 7:10; Mal. 3:5.
dușmanul (שׂונא / משׂנאי)	31:29,30	Is. 66:5; Ezech. 23:28; Amos 5:10
străinul (גר)	31:32	Is. 14:1; Ier. 7:6; 14:8; 22:3; Ezech. 14:7; 22:7,29; 47:22,23; Zah. 7:10; Mal. 3:5.

2. Iov 31 și literatura extra-biblică

O modalitate de procedură folosită în cazul anumitor litigii din antichitate era cea a jurământului de nevinovăție.[59] Atunci când partea vătămată nu avea martori, putea să apeleze la o modalitate prin care cel suspectat să-și declare nevinovăția printr-un jurământ în fața divinității.[60] De asemenea, dacă o persoană a păgubit fără intenție pe cineva, putea să se disculpe printr-un jurământ rostit înaintea sau în numele divinității.[61] Deoarece Iov 31 este considerat un fel de analogie a textului din *Cartea egipteană a celor morți*,[62] în această cercetare ne vom ocupa de o analiză comparată a celor două documente.

Într-un studiu comparativ cu privire la conceptul judecății, Kunz prezintă anumite similitudini între *Cartea egipteană a morților* și Iov 31,[63] considerând că autorul a adoptat motive ale gândirii egiptene precum: jurămintele de nevinovăție, imaginea curții de judecată, ideea îndreptățirii sau a achitării celui judecat și modalitatea înfățișării la judecată.

59 Paul Volz, *Ein Beitrag aus den Papyri von Elephantine zu Hiob Kap. 31*, p. 126-127.
60 Cf. Exod. 22:8; *Cod. Ham.*, 106.
61 Cf. Exod. 22:11; *Cod. Ham.*, 103.
62 Barton, John, *Ethics in Ancient Israel*, p. 233-234.
63 Kunz, *Der Mensch auf der Waage*, pp. 235-250.

În privința jurămintelor de nevinovăție, sunt observate câteva elemente comune privind anumite practici de ordin etic: puritatea sexuală,[64] grija pentru cei sărmani,[65] atitudinea corespunzătoare față de supuși,[66] cinstea în afaceri și în rostirea adevărului,[67] precum și respectul pentru viață.[68]

De asemenea, în legătură cu ceea ce se petrecea în sala de judecată a celor morți din Egipt, aceasta cuprindea următoarele: sala de investigare, declararea nevinovăției celui mort, declarația de auto-îndreptățire care presupunea absența acuzaților și confesiunea negativă, identificarea pericolelor pe care cel mort trebuia să le învingă[69] și se încheia prin justificarea înaintea lui Osiris.[70] În acest context, se consideră că în Iov 31 există termeni care sunt comparabili cu anumite concepte egiptene. Astfel, צדק și תמה sunt termeni complementari: צדק aparține lui Dumnezeu și testează תמה care este caracteristic lui Iov și prin care acesta speră să supraviețuiască dreptății din cadrul judecății divine. Ținând seama de faptul că în cazul lui Iov cauza păcatului este inima (Iov 31:9), Kunz[71] face o paralelă cu ilustrațiile comune din cărțile egiptene ale morților, amintind de modul în care inima celui defunct era cântărită în balanța lui Maat[72] care avea în partea opusă pana adevărului. În cazul în care inima era mai ușoară decât pana, atunci cel decedat putea scăpa de moartea a doua.

Pentru îndreptățirea celor care participă la judecată se observă anumite corespondențe între cele două concepte. Ideea egipteană a judecății de după moarte cunoaște o dublă posibilitate pentru cel care a murit: fie dovedirea nevinovăției, fie eșecul său în fața instanței de judecată. Pentru egiptean, îndreptățirea de după moarte elimina pericolul morții a doua care putea fi reprezentată fie de Ammit,[73] fie de lacul de foc unde avea loc anihilarea completă.

---

64 *Idem.*, p. 236.

65 *Idem.*, p. 236-237.

66 *Idem.*, p. 237.

67 *Idem.*, p. 238

68 *Ibid.*

69 Acestea constau în două obstacole: un prădător cu trăsături mitice și lacul de foc.

70 Kunz, *Der Mensch auf der Waage*, p. 240.

71 *Ibid.*

72 Se credea că aceasta este zeiţa adevărului, a dreptăţii şi a armoniei cosmice.

73 Ammit era o creatură mitică compusă din trei părţi: crocodil, leu şi hipopotam, având rolul de a-l devora pe cel a cărui inimă era mai grea decât pana adevărului (Hunefer).

Iov 31:12 prezintă, de asemenea, ideea pedepsirii prin foc pentru anumite păcate. Termenul אבדון este de obicei înțeles cu sensul de osândă sau de condamnare. Observând și alte ocurențe ale substantivului totuși, Kunz consideră că este mult mai potrivită traducerea care face aluzie la tărâmul celor morți.[74]

Deși în ambele situații există amenințarea distrugerii, se întâlnesc totuși diferențe majore. În cazul lui Iov nu se așteaptă ca păcatele să fie pedepsite printr-o reducere a calității vieții, ci mai degrabă pedeapsa pentru păcatele comise înseamnă eradicarea completă a persoanei. Chiar dacă poate fi o analogie cu conceptul judecății de după moarte de la egipteni, în timp ce la aceștia este despre distrugerea celor păcătoși și despre o a doua moarte în contextul în care cineva deja a murit, în Iov 31 actul pedepselor divine este legat de existența reală a vieții prezente.[75]

În privința modalității de prezentare a cazurilor în instanță, s-au găsit asemănări între Iov 31 și *Cartea egipteană a morților*, în special în ceea ce privește mărturisirea negativă a păcatelor. Indiferent de statutul său, vinovat sau nevinovat, omul trebuie să apară înaintea divinității. Destinul este decis printr-un proces de testare în care persoana este cântărită în cumpăna lui Dumnezeu (Iov 31:6), respectiv în balanța lui Maat.

Există doar două opțiuni pentru persoanele care se află în instanță: achitare integrală sau condamnare deplină, și aceasta pentru doar una dintre infracțiunile enumerate.[76] Rostite sub forma unei mărturisiri negative, acestea sunt: minciuna, adulterul, pofta sexuală, asuprirea celor defavorizați din punct de vedere social, crima, dușmănia și aprecierea corectă a bunurilor de ordin material.

Dacă o persoană trecea testul cântăririi, era considerată achitată sau îndreptățită. În gândirea egipteană, acest moment era marcat prin prezentarea gestului de jubilare care corespundea cu prezentarea inimii de către Anubis. În Iov 31se găsește petiția (ספר) care este adresată unei persoane ce trebuie să intre într-un proces juridic (ריב) cu Iov (Iov 31:35). Dovedirea nevinovăției lui Iov avea să fie marcată printr-un document scris purtat pe umăr sau legat pe frunte. Se poate înțelege aceasta din Iov 31:36 care transformă afirmația în opusul ei. În

74 Kunz, p. 245.

75 *Ibid.*

76 *Idem.*, p. 248.

sens pozitiv, aceasta arată că cel îndreptățit avea să ridice sub formă de triumf însemnul nevinovăției sale.[77]

Kunz nu face o analiză a legăturilor și a referințelor literare în studiul său, dar concluzionează că, deși există multe puncte de legătură între Iov 31 și cartea egipteană a morții în privința unui anumit proces juridic, totuși asistăm la două planuri diferite. Cel egiptean pune în dezbatere problema îndreptățirii dincolo de moarte, pe când cel din Iov 31 are de-a face cu realitatea existenței înainte de moarte. Dacă se ține seama de reversul declarațiilor negative din Iov 31, atunci afirmarea dreptății și moștenirea lui Dumnezeu (חלק / נחלת) sunt manifestate prin non-anihilarea persoanei, ceea ce înseamnă: continuarea existenței (v. 2), stabilirea integrității sale (תמה) și reabilitarea persoanei și a posesiunilor ei (v.12), înzestrarea cu însemnele dreptății (v. 36), apropierea de Dumnezeu, reînnoirea statutului (v. 37) și binecuvântarea pământului (v. 40).[78]

Spre deosebire de cartea morților, procesul dezvinovățirii lui Iov este unul de natură holistică, cuprinzând pe lângă manifestarea exterioară a comportamentului, elemente interioare ce reprezintă sursa de bază pentru evaluarea acțiunilor: motivații, intenții și atitudini. De asemenea, se poate observa clar aspectul politeist al literaturii egiptene, în contrast cu cel monoteist întâlnit în Iov 31 (v.24-28).

[77] *Idem.,* p. 249.
[78] *Idem.,* p. 250.

CAPITOLUL IV. Iov 31 – Un model etic

1. Iov 31 și etica antică occidentală

Imaginea de ansamblu pe care am reușit să o conturăm despre etica din antichitatea occidentală este una destul de nuanțată atât la persoanele care au promovat anumite concepte etice, cât și de la o școală la alta. Cu toate acestea, am putut consemna faptul că etica virtuții joacă un rol central în majoritatea teoriilor etice, dar există elemente care sunt specifice atât datoriei, cât și consecințelor și nicio teorie nu ființează exclusiv pe una dintre cele trei fațete etice. Deși părerile sunt împărțite cu privire la importanța virtuților, totuși printre acestea se remarcă virtutea bunătății și a dreptății, iar fundalul aplicabilității lor este sub spectrul onoarei sau al rușinii. De asemenea, pe tărâmul datoriei este exprimată nevoia de norme și de valori,[1] iar în ceea ce privește rezultatele, acestea au de-a face, în general, cu propria fericire (*εὐδαιμονία*), în vreme ce partea care-i revine cuiva (*μοίρα*) are de-a face cu răsplata sau cu pedeapsa zeilor.[2] Un alt aspect important în etica antică este cel legat de raportarea la diferite zeități deoarece acest lucru avea de-a face cu formarea unui sistem etic într-un grup sau într-o societate.

Raportându-ne la toate aceste caracteristici ale eticii antice, observăm câteva asemănări, dar și deosebiri fundamentale între perspectivele oferite de aceasta și cea care se desprinde din Iov 31. În timp ce etica occidentală a fost nuanțată primordial de teorii și reflecții filosofice asupra moralei, Iov 31, chiar dacă reprezintă prin excelență o reflecție introspectivă asupra moralității unui agent etic,[3] conține un pronunțat caracter pragmatic. De asemenea, accentul pus

---

[1] White, *Plato's ethics*, p. 23, 24.

[2] Crisp, *Homeric Ethics*. p. 15.

[3] Iov 31 constituie partea finală a unui solilocviu (capitolele 29-31).

pe virtute în etica grecească este diferit de cel zugrăvit în Iov 31 prin faptul că, în pasajul biblic ales, nu asistăm pur și simplu la o enumerare de virtuți, ci acestea reies implicit dintr-o serie de declarații pe care agentul etic le face cu privire la modul său de viață. Practic, acțiunile sale, prin repetare, descriu un *modus vivendi* care exprimă caracterul moral al acestuia. Mai mult, virtutea nu își este sieși suficientă, ci este formată și se manifestă într-un cadru complex ce pune în evidență atât datoria morală, cât și consecințele acțiunii. În privința motivației, la Platon, de exemplu, este considerată necesară pentru a ținti spre ceea ce este bine,[4] în timp ce în Iov 31, motivația apare de fiecare dată într-un context juridic, uman (31:11,28) sau divin (31:14,23) și are de-a face cu fericirea semenilor și cu onoarea divină.

Prin urmare, perspectiva întâlnită în Iov 31, capitol care prezintă un agent etic sub forma unui studiu de caz vechi-testamentar, este destul de complexă și nu trebuie privită sub nicio formă într-un mod simplist și etichetată ca irelevantă printre demersurile reflecțiilor morale din antichitate.

2. Iov 31 și modelele etice

Deși este destul de greu să abordăm un text biblic din perspectiva unor teorii etice, faptul că atât etica vechi-testamentară, cât și etica generală văd omul ca un agent moral, iar acțiunile și caracterul său sunt definite în funcție de ceea ce este bine sau rău, corect sau greșit, drept sau nedrept, înseamnă că metoda de validare este aceeași.[5] Chiar dacă etica Vechiului Testament este normativă în sensul că aceasta nu poate fi separată de fundalul ei teoretic,[6] considerăm că este necesar un demers pentru a vedea în ce măsură Iov 31 ar putea să opereze cu aceleași categorii în materie de evaluare a deciziilor și a caracterului moral în care o fac principalele modele etice. Observând elementele etice tangibile sau compatibile dintre cele două părți, vom putea să conturăm modelul etic emergent capitolului 31 din cartea lui Iov.

---

4 White, *Plato's ethics*, p. 41.

5 Tang, *The Ethical Content of Job XXXI*, p. 3.

6 *Ibid*.

2.1. Iov 31 și etica datoriei

Etica de natură deontologică vizează datoria morală a individului, fiind centrată pe agentul decident. Motivația și universalitatea principiului moral după care acționează stau la baza corectitudinii unei acțiuni. Etica datoriei, în general, își are fundamentul în rațiunea umană. Din punctul de vedere al eticii religioase, datoria este bazată pe faptul că, deși înzestrați cu rațiune și voință, oamenii sunt ființe create, iar imperativul moral mai înainte de a se găsi în conștiința umană este de la Dumnezeu.[7] Plecând de la aceste premise, vom încerca să observăm în ce măsură etica descoperită în Iov 31 este compatibilă sau cel puțin tangibilă cu etica datoriei.

Deși forma și conținutul capitolului 31 din Iov au multe asemănări cu cele din literatura orientului antic apropiat, etica descoperită aici este caracteristică învățăturilor Torei, scrierilor sapiențiale și profeților Vechiului Testament.[8] Dincolo de aceasta însă, în 1967, pentru prima dată în demersurile analizei etice asupra capitolului 31, Tang a caracterizat etica din acest pasaj biblic ca fiind atât de natură deontologică, cât și teleologică, în natura sa.[9] Din punct de vedere deontologic, datoria lui Iov este față de Dumnezeu și față de om. De altfel, relațiile interumane sunt suficient de bune doar în măsura în care acestea sunt integrate în relația cu Dumnezeu.[10]

Dacă ar fi să așezăm într-o formă prescriptiv-negativă normele deontologice după care Iov pretinde că și-a condus viața, atunci sugerăm următoarele enunțuri:

1) Să nu poftești! (Iov 31:1,9,24-27)[11]
2) Să nu dai mărturie mincinoasă![12] (Iov 31:5)
3) Să nu comiți adulter![13] (Iov 31:1,9)

---

7 Visnjic, *The Invention of Duty*, p. 48, 49.

8 Tang, *The Ethical Content of Job XXXI*, p. 236.

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*

11 Sunt amintite două direcții: senzualitate (v. 1,9) și idolatrie manifestată prin închinarea la avuții (v.24,25) și închinarea la astre (v. 26,27).

12 Nici prin vorbe și nici prin fapte.

13 Nici măcar la nivelul intențiilor. Iov 31:1,9 exprimă principiul enunțat de Isus în Noul Testament: „Oricine se uită la o femeie ca s-o poftească a și preacurvit cu ea în inima lui” (Mat. 5:28).

4) Să nu nesocotești drepturile semenilor tăi! (Iov 31:13,21,38,39)[14]
5) Să nu fii egoist! (Iov 31:16-21,29-32)[15]
6) Să nu-ți faci idoli! (Iov 31:24-28)
7) Să nu ai niciun Dumnezeu în afară de *El Shadday*! (Iov 31:6,14,35)[16]
8) Să nu te răzbuni pe dușmanul tău![17] (Iov 31:29)
9) Să nu îi neglijezi pe cei din casa ta! (Iov 31:31)
10) Să nu-ți ascunzi greșelile! (Iov 31:33)

Formulate într-un mod pozitiv, cele zece norme ar putea fi enunțate astfel:

1) Fii mulțumit cu ceea ce ai! (Iov 31:1,9,24-27)
2) Spune adevărul! (Iov 31:5)
3) Fii loial partenerului de viață! (Iov 31:1,9)
4) Respectă drepturile semenilor tăi! (Iov 31:13,21,38,39)
5) Fii altruist![18] (Iov 31:16-21,31-32)
6) Ferește-te de idoli! (Iov 31:24-28)
7) El Shadday să fie singurul tău Dumnezeu! (Iov 31:6,14,35)
8) Iubește-ți dușmanul![19] (Iov 31:29)
9) Ai grijă de cei din casa ta! (Iov 31:31)
10) Mărturisește-ți greșelile! (Iov 31:33)

În gândirea orientală, în forma lor pozitivă, aceste imperative morale sunt transpuse sub semnul onoarei, iar în formularea negativă apar sub marca rușinii. Astfel, pentru Iov ar fi fost o rușine înaintea lui Dumnezeu și înaintea semenilor să încalce aceste principii morale, dar a fost o onoare pentru el să le respecte ca un *modus operandi* benevol.

---

[14] Sunt trei categorii amintite în Iov 31: sclavii (v. 13), orfanul (v. 21), lucrătorii agricoli (v. 38,39).

[15] Sunt amintite următoarele categorii sociale: cei defavorizați – săracul, orfanul și văduva (v. 16-20), servitorii (v.31), străinul sau călătorul (v. 32).

[16] *El-Eloah-Shadday* este prezentat ca fiind Creator (v. 15), Judecător (v. 6,14), Cel de temut (v. 23) și Cel Atotputernic (v. 35).

[17] Sau, în mod simplu, precum în cartea Levitic: *Să nu te răzbuni!* (Lev. 19:18a)

[18] Sau, conform formulării din cartea Levitic: „Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți!" (Lev. 19:18b).

[19] Sau, conform eticii exprimate în cartea Exodul: „Urmărește binele pentru cel ce-ți dorește răul!" (vezi Exod. 23:5). Este etica exprimată într-un mod ideal în Evanghelia după Matei: „Iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvântați pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă asupresc și vă prigonesc" (Mat. 5:44).

2.1.1. Datoria față de Dumnezeu

În ceea ce privește *datoria față de Dumnezeu*, aceasta este exprimată nu numai în centrul structurii chiastice a capitolului (Iov 31:24-28), ci în fiecare dintre cele patru secțiuni care abordează relația cu sine și relația cu semenii. În primul rând, idolatria nu este văzută ca o aberație cultică, ci ca un păcat care este strict legat de viața morală.[20] Fie că este vorba de o atitudine materialistă, fie că este vorba despre adorarea astrelor, ambele situații ar fi însemnat lipsă de loialitate față de Dumnezeu. Așa după cum am arătat în partea exegetică, atât idolatrizarea avuțiilor sau a eforturilor proprii pentru câștigarea acestora (Iov 31:24-25), cât și venerarea aștrilor (Iov 31:26-27) sunt privite de Iov ca trădare față de *Dumnezeul cel de sus*. Ambele aspecte surprind, deopotrivă, partea tainică și invizibilă, precum și partea faptică și vizibilă. Iov respinge duplicitatea în închinare și se poate spune că motivația sa surprinde două dimensiuni: una ce are de-a face cu partea vizibilă a comportamentului și care, fiind observabilă, putea să fie sancționată chiar de către forurile legislative umane într-un context juridic teocratic, iar cea de-a doua, care surprinde aspectele interioare și invizibile ale intențiilor, ar fi fost sesizată și sancționată doar de către Dumnezeu.

În al doilea rând, *căile* lui Iov (Iov 31:4) nu numai că sunt în concordanță cu *calea cea dreaptă* (Iov 31:7), ci sunt integrate în aceasta. Dacă ținem seama de analiza exegetică conform căreia, în context etic sau juridic, cuvântul pentru *cale* sau *căi* se referă la preceptele sau la poruncile divine (Iov 21:14; Iov 23:11), atunci *calea cea dreaptă* este nu numai un îndrumător pentru conduita umană, ci aceasta reprezintă obârșia imperativelor morale în etica religioasă a capitolului 31. În timp ce există persoane care nici măcar nu vor să știe care sunt „căile" lui Dumnezeu (Iov 21:14), Iov susține că și-a ținut ferm piciorul „de pașii Lui", a păzit „calea Lui" și nu s-a abătut de la ea (Iov 23:11). În 31:7, Iov pretinde că drumul său în viață, din punct de vedere comportamental, a corespuns întru totul căii (דרך) lui Dumnezeu. Prin urmare, așa cum era de așteptat, spre deosebire de cea umanistă care-și are imperativul moral în rațiunea umană, în etica datoriei din Iov 31, sursa moralității este Dumnezeu.

[20] Tang, *The Ethical Content of Job XXXI*, p. 235.

În al treilea rând, principiile eticii descoperite în Iov 31 sunt de natură universal-valabilă tocmai prin faptul că Iov își exprimă datoria sa față de un Dumnezeu care este Creatorul tuturor (v.15), Judecătorul tuturor (v.6,14), Cel de temut (v23) și Cel Atotputernic (v.35). Nu găsim nicio aluzie la vreun set prescris de precepte morale, dar discursurile acuzatoare ale celor patru prieteni și răspunsurile lui Iov, în special cel din capitolul 31, dezvăluie care erau normele la care se raporta comunitatea de apartenență a acestora. Mai mult, așa după cum am arătat în exegeza capitolului, prima imprecație din capitolul 31 transcende orice sistem uman de evaluare comportamentală prin faptul că Iov solicită ca integritatea să-i fie cântărită în balanța dreptății lui Dumnezeu. El pretinde în felul acesta că valorile la care se raportează nu sunt comune doar celor cinci (Iov, Elifaz, Bildad, Țofar și Elihu), ci ele sunt recunoscute și validate de Însuși Dumnezeu.

În al patrulea rând, cele mai multe dintre motivațiile comportamentale ale lui Iov au de-a face cu persoana sau cu lucrarea lui Dumnezeu. În litigiile cu sclavii săi, Iov respectă drepturile lor dintr-un simțământ al onoarei, fiind conștient că Dumnezeu este atât Creatorul, cât și Judecătorul tuturor. De asemenea, în grija față de persoanele defavorizate din societate, accentul motivațional este pus nu pe ceea ce va face Dumnezeu la judecată celor insensibili din punct de vedere social, ci pe măreția persoanei Sale și pe rușinea pe care o poate experimenta cineva față de El, pentru neîndeplinirea datoriei morale de a purta de grijă celor defavorizați din societate. Motivația lui Iov este dată de conștiența prezenței divine în momentul în care a ales un anumit mod de a acționa. Iar aceasta l-a condus spre un stil de viață – la acel *modus vivendi* – care i-a adus acceptare și onoare în timpul prosperității sale: „Nu puteam lucra astfel din pricina măreției Lui” (Iov 31:23b).

2.1.2. Datoria față de om

Datoria față de om începe în capitolul 31 prin prezentarea angajamentului pe care Iov îl face cu sine însuși (Iov 31:1), iar aceasta are o semnificație aparte în context deontologic. Nimeni nu-și poate îndeplini datoria față de semeni dacă nu realizează că mai întâi de toate are o datorie față de el însuși. Sau, altfel spus,

nimeni nu poate fi loial unui angajament față de semenii săi dacă nu a învățat mai întâi să fie consecvent normelor morale pe care le așteaptă împlinite de cei din jurul său. Loialitatea lui Iov față de pactul făcut cu sine înseamnă, în primul rând, afirmarea castității sale la nivelul intenției, dar pe baza observațiilor făcute în cadrul cercetării exegetice, aceasta se răsfrânge și asupra celorlalte aspecte care au de-a face cu datoria față de aproapele. Prin urmare, prin conștiinciozitatea îndeplinirii datoriei morale față de sine însuși, Iov devine un agent etic a cărui moralitate se transformă într-un reper descriptiv-prescriptiv privind alegerea binelui sau a răului. În acest context, caracterul fiecărei acțiuni întreprinse de Iov este dat de intențiile și de motivațiile din spatele acestora. Prin urmare, Iov 31 transmite faptul că este important rezultatul conduitei alese, dar valoarea comportamentului constă în acele părți invizibile ale ființei umane care determină un gând, un cuvânt sau o faptă.

Așa după cum am observat în primul capitol, există patru concepții importante care ne ajută să înțelegem mai bine etica datoriei: (1) mai degrabă acordă prioritate pentru ceea ce este *drept* sau *corect* decât pentru ceea ce este *bine* sau *bun*; (2) se concentrează pe datoriile sau obligațiile individului; (3) conține constrângeri colaterale privind acțiunile permisibile ale individului; și (4) este centrată pe agent.

În capitolul 31 din cartea lui Iov întâlnim toate cele patru perspective, însă abordate într-un mod specific. În prima secțiune se pune accentul pe alegerile corecte (Iov 31:4-7), dar ceea ce este drept este și bun atât pentru înfăptuitor, cât și pentru aproapele. Iar aceasta reiese tocmai din modul în care sunt formulate imprecațiile. De exemplu, păstrarea purității sexuale nu este numai o chestiune de corectitudine morală, ci și o sursă de bine pentru cel în cauză, pentru soția sa și pentru aproapele său (Iov 31:9,10). De asemenea, același lucru se poate spune despre cauza sclavilor în instanță (Iov 31:13) și despre toate celelalte categorii sociale amintite în textul biblic asupra căruia ne concentrăm. Ceea ce este drept sau corect este legat în mod simultan de binele semenilor, iar ceea ce este bine pentru semeni nu se poate fără dreptate. Prin urmare, în economia deontologică a capitolului 31, dreptatea și binele coexistă într-o realitate simultană.

La baza datoriei individului față de semenul său, exprimată în Iov 31, se află șapte motivații comportamentale:

1) Motivația de natură juridică. Indiferent dacă este la nivelul intenției sau la nivelul faptei atâta timp cât un comportament intră sub incidența instanței judecătorești, nu trebuie acceptat sau manifestat (Iov 31:11);
2) Motivația fidelității sau a loialității. Pentru Iov este esențial să-și fie sieși loial în cadrul legământului cu propria persoană și, de asemenea, este o chestiune de onoare să-i fie fidel soției. Un act de imoralitate provoacă o rușine mistuitoare precum focul nimicitor al *Abaddon*-ului (Iov 31:12);
3) Motivația judecății divine. Nesocotirea deciziei instanței umane în litigiile cu sclavii săi ar fi însemnat pentru Iov să rămână fără nicio apărare în fața instanței divine (Iov 31:14) care este forul ultim în materie de dreptate și de corectitudine;
4) Motivația creației. Indiferent de statutul pe care cineva îl are în societate, el este opera Aceluiași Creator (Iov 31:15) și ca atare, trebuie să-i fie respectate drepturile de către semenii săi;
5) Motivația prezenței divine. Pentru Iov, fiecare își trăiește viața în prezența lui Dumnezeu. El alege să acționeze corect datorită simțământului că Dumnezeu este prezent într-un mod real și nu ar fi putut acționa altfel *din pricina măreției Sale* (Iov 31:24);
6) Motivația loialității față de Dumnezeu. Aceasta determină raportarea corectă atât față de celelalte ființe umane, cât și față de lucruri (Iov 31:28);
7) Motivația curajului moral sau a libertății de alegere. Iov susține că a ales, înaintea lui Dumnezeu și a semenilor, să acționeze într-o manieră etică, indiferent de circumstanțe și de consecințe (Iov 31:34). În locul fricii, el a ales libertatea care derivă din a face ceea ce este bine din punct de vedere etic, dovedind prin aceasta maturitate morală.

În privința *constrângerilor colaterale*, Nozick este de părere că acestea reflectă principiul kantian fundamental că indivizii ar trebui să reprezinte atât scopul acțiunii, cât și mijlocul prin care se înfăptuiește aceasta. Prin urmare, „ei nu trebuie sacrificați pentru atingerea altor scopuri fără consimțământul lor”.

Din acest punct de vedere, „indivizii sunt ființe inviolabile”.[21] A folosi un individ în mod forțat, fără consimțământul său, pentru binele altora, ar însemna lipsă de respect față de individualitatea lui și, în același timp, separarea lui de ceilalți membri ai societății.[22]

Din această perspectivă a *constrângerilor colaterale* putem observa în capitolul 31 faptul că toate motivațiile din spatele acțiunilor lui Iov sunt fie de natură intrinsecă, fie izvorâte din conștiența unei entități absolute care din punct de vedere axiologic reprezintă modelul și forul suprem în materie de dreptate și de altruism. Iov se poartă cu sărmanii societății, cu dușmanii, cu străinii și cu sclavii săi exact așa cum se așteaptă ca Dumnezeu să se poarte cu el. Prin urmare, omul Iov, ca agent etic, este doar o reflectare a idealului descoperit în Persoana Divinității.

În acest context, se ridică o întrebare legitimă: Iov face dreptate și alege binele, așa după cum sunt acestea înfățișate în capitolul 31, pentru că se simte constrâns de imperativul divin și pentru că trăiește într-o religie coercitivă? Ca răspuns la această întrebare se poate spune că cel mai puternic argument în favoarea acțiunilor lui Iov, a faptului că acestea nu poartă însemnul coerciției divine, este loialitatea sa atât în circumstanțe prospere, cât și în situații de necaz extrem, prin care el arată că *degeaba*[23] *se teme de Dumnezeu* (Iov 1:9). Iar acest aspect poate fi considerat cel mai înalt punct al eticii în contextul religiei vechi-testamentare deoarece ilustrează caracterul unui *agent etic* ce împlinește imperativele morale, trăind pentru binele semenilor săi, fără să existe acele *constrângeri colaterale*.[24]

Astfel, ca *agent etic*, Iov acționează corect și alege să înfăptuiască binele, având la bază motivația responsabilității personale și, în același timp, a libertății individuale, care este lipsită de simțământul coerciției religioase, pe de-o parte, dar și de constrângerile pe care le pot genera presiunile sociale (Iov 31:34), pe de altă parte.

---

21 Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell, Oxford, 2001, p. 30, 31.

22 *Idem.*, p. 32, 33. (nu trebuie să pui Idem și numărul paginilor?)

23 *Fără niciun interes*.

24 Este o ilustrare a idealului reprezentat prin înscrierea Legii morale în inimă, în cadrul legământului celui nou (Ier. 31:33,34; Ezech. 11:19,20; 36:26,29).

2.2. Iov 31 și etica consecințelor

În cadrul consecințialismului, acțiunea unui agent este evaluată în funcție de valoarea rezultatului acesteia. Deciziile morale sunt luate într-un raport teleologic, persoana concentrându-se asupra unui anumit scop. Pentru aceasta, este nevoie să se stabilească nu numai ținta, ci și valoarea intrinsecă a ceea ce trebuie transmis mai departe, precum și modul în care acțiunile trebuie înfăptuite.

Cele două forme de bază ale consecințialismului sunt utilitarianismul și situaționismul. Prima dintre acestea vizează fericirea cea mai mare pentru cei mai mulți, iar cea de-a doua are de-a face cu decizia morală într-un anumit context. Calitatea acțiunii în ambele cazuri este determinată de idealul din Pentateuh care este regăsit mai apoi în Evanghelii: „Iubește-ți aproapele ca pe tine însuți" (Lev. 19:18; Mat. 22:39) sau de dictonul normativ: „Tot ce voiți să vă facă vouă oamenii, faceți-le și voi la fel" (Exod. 21:23-25; Mat. 7:12).

Dacă ar fi să privim dintr-o perspectivă consecințialistă, atunci se poate spune că rezultatele acțiunilor lui Iov sunt găsite în capitolul 31 în cele cinci imprecații: (1) justificarea integrității în balanța dreptății divine (31:6); (2) zădărnicia muncii (31:8); (3) umilința și rușinea unui soț a cărui soție ajunge sclava sexuală a altora (31:10); (4) dezintegrarea trupului (31:22); și (5) blestemul pământului (31:40). Toate aceste consecințe ar fi reprezentat rezultatul acțiunilor lui Iov dacă el ar fi ales (1) calea minciunii și a înșelăciunii (31:5), (2) un comportament contrar voinței divine sau impus de instinct (31:7), (3) să-i fie infidel soției, fie din punctul de vedere al gândurilor, fie la nivel faptic (31:9), (4) să ignore nevoile celor sărmani (31:16-21) și (5) să manifeste un comportament asupritor sau lipsit de onestitate față de lucrătorii agricoli (31:38,39).

Întrucât consecințele sunt formulate într-un context imprecatoriu, pentru a observa valoarea acestora dintr-o perspectivă pozitivă, trebuie să vedem opusul declarațiilor din apodoze:

1) Pentru că agentul etic a manifestat un comportament integru poate să stea fără teamă în fața instanței divine (31:5,6). Care este binele cel mai mare ce rezultă din integritatea lui Iov? Consecințele acestui tip de comportament sunt pe două planuri. Este planul uman, dar este și cel divin. În cel de-al

treilea discurs al său, Elifaz îl provocase pe Iov cu următoarele cuvinte: „Dacă ești fără prihană, are Cel Atotputernic vreun folos? Și dacă trăiești fără vină,[25] ce va câștiga El?” (Iov 22:3). Așa după cum am văzut în capitolul al II-lea al acestei cercetări, punând față în față afirmația lui Dumnezeu din prolog (Iov 2:3) cu cea a lui Iov din jurământul de nevinovăție (Iov 31:6), observăm o ironie de tip dramatic. Mai înainte ca Iov să ceară să fie cântărit în balanța dreptății divine, integritatea acestuia fusese deja susținută de către Dumnezeu în fața lui *hassatan*. Prin integritatea lui, Iov realizează cel mai mare bine posibil: Dumnezeu este onorat. Astfel, s-a dovedit înaintea *adversarului* (*hassatan*) comun că Dumnezeu a avut dreptate atunci când a pretins că Iov este unic pe pământ în privința integrității sale și-I este loial indiferent de circumstanțe. În conduita lui Iov, așteptările divine sunt împlinite. Putem să afirmăm așadar că etica consecințialistă din Iov 31 are rezultate, în primul rând, pe tărâm transcendental și vizează onoarea divină.

2) Un comportament lipsit de compromisuri are ca rezultat satisfacția în muncă, dar și rodnicia pământului (31:7,8). În felul acesta prosperitatea materială poate oferi fericire nu numai celui integru, ci și semenilor săi. Chiar dacă apar situații nefericite pentru cel integru, el are satisfacția că nimeni din jurul său nu suferă din cauza sa.
3) Fidelitatea față de partener aduce onoare și fericire atât familiei, cât și celorlalte cupluri care n-au fost amenințate de pericolul imoralității (31:9-10), oferind pace socială (31:11).
4) Un comportament altruist aduce fericire atât celor sărmani, cât și binefăcătorului (31:16-21). Pe lângă binecuvântarea beneficiarului (31:20),[26] cel altruist se bucură de sănătate fizică (31:22) și de prezența divină (31:23).
5) Comportamentul onest și plin de grijă față de cei angajați în lucrul pământului aduce cu sine belșug și ordine în lumea naturală (31:38-40).

[25] תתם (verb la hifil, imperfect), din verbul תמם, *a fi complet*, *a fi întreg* sau *integru*.

[26] Iov este conștient că oferind acoperământ vestimentar celui sărac, acesta l-a binecuvântat în inima lui (Iov 31:20).

Pe lângă cele cinci rezultate pozitive emergente apodozelor din cele cinci imprecații, mai pot fi deduse sau remarcate următoarele consecințe: fericirea dușmanului pentru că nu i se răspunde cu aceeași monedă (31:29,30), recunoștința celor din cortul lui Iov (31:31) și bucuria străinului în fața ospitalității manifestate (31:32).

Dacă rezumăm ordinea satisfacției maxime din perspectivă consecințialistă, capitolul 31 din Iov oferă o anumită prioritate în funcție de conținutul acțiunilor și de mărimea rezultatelor. În primul rând, fericirea nu începe cu cel mai mare bine pentru cei mai mulți, ci aceasta începe cu satisfacția și bucuria divină. În al doilea rând, după dictonul *binele își este sieși răsplată*, agentul etic este cel dintâi binecuvântat cu fericire atunci când alege să înfăptuiască binele. În al treilea rând, urmează fericirea celor sărmani datorită inimii altruiste a binefăcătorului. Rând pe rând, se bucură de binele înfăptuit dușmanul, cel casnic și străinul. În final, natura rodește îmbelșugat, nefiind împiedicată de spini și de neghină. Prin urmare, pe baza capitolului 31 din Iov, putem să adăugăm că „spiritul complet al eticii utilității”[27] la care John Stuart Mill face aluzie trebuie întregit mai întâi cu porunca: „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu toată puterea ta” (Deut. 6:5; Mat. 22:37).

Se poate observa că în Iov 31, principiul, virtutea și motivația sunt interdependente în construirea unei etici consecințialiste. Ceea ce este foarte important este faptul că motivațiile pot avea dublu rol în Iov 31, acela de a da valoare acțiunii și de a defini mai bine consecințele (31:11; 31:23). Iar aceasta implică faptul că în Iov 31 etica consecințialistă nu poate fi separată de etica datoriei, dar nici de etica virtuții. Ceea ce înseamnă că cele trei sisteme etice, dacă nu sunt complementare, sunt cel puțin tangibile.

Dacă ar fi să abordăm Iov 31 și din perspectivă situaționistă, atunci se poate spune că circumstanțele de viață exemplificate în acest capitol sunt date de cele 18 ipostaze ipotetice:

1. Comportament duplicitar, mincinos (31:5);
2. Comportament imoral bazat pe alegeri instinctuale (31:7);

[27] Austin, *Christian Ethics*, p. 55.

3. Infidelitate conjugală (31:9);
4. Dispreț față de drepturile sclavilor (Iov 31:13);
5. Ignoranță față de nevoile văduvei și ale orfanului (31:16-17);
6. Lipsă de protecție socială pentru văduvă și pentru orfan (31:18);
7. Lipsă de îmbrăcăminte pentru cei săraci (31:19,20);
8. Nedreptate socială (31:21);
9. Materialism (31:24);
10. Mândria realizărilor personale (31:25);
11. Adorarea corpurilor cerești (31:26);
12. Închinare ritualică la aștri (31:27);
13. Satisfacție față de necazul dușmanului (31:29);
14. Lipsă de grijă pentru hrana celor din casă (31:31);
15. Lipsa ospitalității față de străini (31:32);
16. Ascunderea păcatelor personale (31:33);
17. Pământul ca martor al asupririi (31:38);
18. Pământul ca martor al nedreptății sociale (31:39).

Pe baza acestei enumerări se pot observa următoarele: există două situații ale omului care vizează relația cu el însuși, 12 situații care scot în evidență relația cu semenii și patru situații legate de relația cu Dumnezeu. Cea din urmă este prezentată prin contrast, din perspectiva raportării la lucrurile materiale sau de natură astrală. Deși situațiile prezentate în Iov 31 evidențiază în mod clar realitatea existențială, niciuna dintre acestea nu este o exemplificare a unui moment concret de viață, ci mai degrabă ele sunt particularități ale unui mod de viață. Tendința este aceea de generalizare a situațiilor, făcând ca fiecare circumstanță amintită să pună în relief mai mult decât un anumit principiu de acțiune într-o situație dată sau o anumită virtute solitară printre celelalte manifestări personale. Toate situațiile prezentate își găsesc un corespondent teleologic în mod special în imprecațiile rostite, dar acestea scot în evidență nu atât de mult rezultatul, cât mai ales faptul că valoarea acțiunii este dată de un caracter moral armonios în ansamblul său.

2.3. Iov 31 și etica virtuții[28]

În capitolul al II-lea al cercetării au putut fi evidențiate diferite virtuți morale prezente în caracterul lui Iov. Dincolo de ceea ce Iov a făcut, se poate observa accentul pe ceea ce el *a fost* în relație cu sine, cu semenii și cu Dumnezeu. În continuare, vom încerca să observăm în ce măsură viziunea contemporană cu privire la virtuți precum loialitatea, autenticitatea, integritatea, onestitatea și altruismul este tangibilă cu cea întâlnită în Iov 31.

2.3.1. Loialitatea

Așa după cum am remarcat în analiza exegetică, una dintre virtuțile care pot fi observate într-un mod implicit în declarația de nevinovăție al lui Iov este loialitatea. Aceasta este indispensabilă prin natura ei, deoarece nu poate să fie cumpărată și este de neînlocuit.[29] Loialitatea lui Iov se manifestă în trei direcții date de relația cu el însuși, de relația cu semenii și de relația cu Dumnezeu. Luându-L pe Dumnezeu drept garant, Iov își susține credincioșia față de propriul angajament cu privire la respectarea purității sexuale chiar la nivel intențional (31:1,2), iar în privința vorbirii, el pretinde că a dat dovadă de autocontrol prin evitarea unor cuvinte de imprecație sau a unui limbaj răzbunător rostit față de propriii dușmani (31:30). În relația cu semenii, loialitatea sa este dată de fidelitatea față de soție, pe de-o parte, și de grija constantă față de categoriile sociale defavorizate, pe de altă parte (31:9-23). În relație cu Dumnezeu, el își apără credincioșia folosind ca argument faptul că lipsa de loialitate ar fi însemnat trădarea Sa (31:24-28).

Ținând seama de cadrul dezbaterii din capitolul I despre loialitate, avem posibilitatea aici să conturăm un profil mai amănunțit al loialității manifestate de Iov. În privința *angajamentului* față de sine însuși, putem menționa faptul că loialitatea sa este de *ordin principial* și este sub însemnul unor virtuți morale

---

[28] Acest subcapitol se regăsește în cea mai mare parte într-un articol publicat în 2021: Gheorghe Șchiopu-Constantin, „Omul ca agent etic - nevoia de validare transcendentală a eticii virtuții (Iov 31 ca exemplu)", scris pentru *Jurnalul Libertății de Conștiință*, *9, 2*(393-407), 2021.

[29] Michael V. Fox, „Reading the Tale of Job", în David J.A Clines și Ellen Von Wolde, (eds.), *Critical Engagement. Essays on the Hebrew Bible in Honor of J. Cheryl Exum*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield, 2011, p. 159.

precum castitatea (puritatea sexuală) (v. 1) și autocontrolul în vorbire[30] (v. 30). În ceea ce privește *relația cu semenii*, loialitatea lui Iov este de *ordin principial*, dar și de *ordin social*. Faptul că-i este fidel soției atât din punct de vedere intențional, cât și faptic, reprezintă o exprimare clară a loialității de tip *principial*. Loialitatea *de tip social* este descoperită prin purtarea de grijă și prin dreptatea socială manifestate față de sclavi (v. 13), de săraci (v. 16) de orfani (v. 17-21), de văduve (v. 16,17), de dușmani (v. 29,30), de cei din casa sa (v. 31), de străini (v. 32) și de lucrători agricoli (v. 38,39). În privința loialității față de Dumnezeu, se poate observa că aceasta este atât de tip *principial*, [31] cât și de tip *relațional* (v. 24-28),[32] fiind respinsă atât idolatrizarea lucrurilor materiale (v. 24,25), cât și închinarea la astre (v. 26,27).

Prin urmare, se poate spune că în cadrul teoriilor etice, chiar în consemnări recente,[33] din punct de vedere conceptual, loialitatea poartă, în general, aceleași caracteristici pe care le întâlnim în Iov 31, excepție făcând loialitatea de natură transcendentală, care este specifică eticii din Biblia ebraică și care are un rol esențial în moralitatea vechi-testamentară. Pe lângă aceasta, se observă că în cazul lui Iov este absentă loialitatea de tip *egoistic*. De asemenea, este de remarcat faptul că în Iov 31 această virtute nu reprezintă ceva static, ci se manifestă într-un mod dinamic, atât din punct de vedere *relațional*, cât și *principial*.

2.3.2. Autenticitatea

În capitolul 31 al cărții *Iov*, *autenticitatea* este dată de armonia care există între interior și exterior din punct de vedere moral: între motive și intenții, pe de-o parte, și acțiuni și cuvinte, pe de altă parte. În timp ce din perspectiva postmodernă, autenticitatea este contextualizată într-un cadru teoretic de tipul

30 Stăpânire de sine sau autodisciplină în mânuirea vorbelor, evitând astfel să răspundă cu aceeași monedă.

31 Aceasta înseamnă loialitate uni-direcționată, monoteism.

32 În demersurile sale religioase, închinarea lui Iov nu a fost împărțită nici la nivel intențional, nici faptic (Iov 31:24-28). Discursurile sale poartă de cele mai multe ori forma rugăciunii (aceasta se poate observa mai ales în cele două solilocvii din Iov 3 și din Iov 29-31), iar închinarea sa este materializată prin jertfele aduse (Iov 1:5) sau prin mărturisirea păcatelor (Iov 31:33).

33 Rutgers și Yang, *Virtue or Vice*, p. 395–396.

criticii sociale, fiind prezentată ca o expresie a autonomiei,[34] în Vechiul Testament, autenticitatea ca ideal etic izvorăște dintr-un fundal transcendental. Și aceasta, deoarece sinceritatea este pătrunsă și confirmată doar de către Dumnezeu (1 Sam. 16:7; 1 Rg. 8:39; Psalm. 11:4; 1 Cron. 28:9), iar autonomia înseamnă libertate doar în măsura în care deciziile luate de om au la bază teonomia[35] (Is. 30:9,15; Ier. 31:33; 32:40; Ezech. 36:27). Duplicitatea este dată de o conduită aparent bună, deși în esență este mincinoasă, prin care se urmărește crearea unei imagini pozitive din punct de vedere moral, având drept scop inducerea în eroare a opiniei publice. În contrast cu aceasta, autenticitatea reprezintă corespondența armonioasă dintre comportamentul observabil și cel invizibil, exprimând într-un mod cât mai fidel realitatea morală a agentului etic. În cazul lui Iov, acesta cere să-i fie confirmată autenticitatea nu de către societate, nici măcar de prietenii săi, ci de Însuși Dumnezeu, deoarece El este singurul care poate pătrunde ceea ce este inscrutabil din punct de vedere omenesc (Iov 31:6,7).

Un al doilea element care definește autenticitatea este sinceritatea. Așa după cum am menționat în capitolul I, Kant ia în discuție virtutea sincerității având ca punct de plecare cartea *Iov*. Din perspectiva sa, virtutea de bază a lui Iov este sinceritatea.[36] De asemenea, în gândirea contemporană, se consideră că sinceritatea este mai mult o virtute de natură socială decât una de natură personală. Sinceritatea este conectată strâns de onestitate deoarece descoperă sinele așa după cum se manifestă acesta în context social și poate fi testată prin verificarea corespondenței dintre acțiunile publice ale unei persoane și declarațiile sale.[37] Corespondența dintre comportamentul exterior și motivație este uneori ușor de observat, dar în cele mai multe situații este destul de greu de realizat. În cartea *Iov*, tocmai aceasta dezvoltă intriga din partea poetică. În timp ce pretind că-i cunosc interiorul și natura motivațiilor sale, cei patru prieteni îl acuză pe Iov de duplicitate (Iov 8:13; 15:35; 20:5; 34:30; 36:13).

---

34 *The practice of autonomy* sau *the practice of the self* (Varga, *Authenticity as an Ethical Ideal*, p. 13).

35 Cuvântul *teonomie* (θεός + νόμος) este folosit aici cu referire la faptul că Dumnezeu este sursa moralității, iar legea morală este însușită de individ în contextul unui legământ divino-uman (vezi, de ex., Ier. 31:31-34; Ezech. 11:19-20; 36:26-27).

36 Kivistö și Pihlström, *Kantian Anti-Theodicy and Job's Sincerity*, (347-365), 2016, p. 354.

37 Varga, *Authenticity as an Ethical Ideal*, p. 16.

Deoarece se consideră că pentru verificarea sincerității este importantă atât expresia comportamentală vizibilă, cât și introspecția motivelor, a intențiilor și a conștiinței,[38] putem afirma că tocmai acest lucru îl face agentul etic din Iov 31. După ce și-a susținut nevinovăția în fața prietenilor săi de-a lungul dialogurilor purtate cu ei (Iov 13:16; 17:8; 27:8), în capitolul 31, pentru a-și dovedi sinceritatea, Iov face o analiză minuțioasă a interiorului său, cerându-i lui *El Shadday* să confirme autenticitatea sincerității sale (Iov 31:4-6).

În timp ce societatea contemporană se lovește direct de așa numita tragedie a moralității (*Tragödie der Sittlichkeit*),[39] prin faptul că morala este ținută în limitele umanist-sociale și văzută ca neavând nimic de-a face cu transcendentalul, în Iov 31 este susținută teza conform căreia Dumnezeu, în calitatea Sa de Creator și de Judecător al ființei umane (Iov 31:6, 14,15), este singurul care poate cunoaște și valida autenticitatea comportamentală a individului.

2.3.3. Integritatea

În analiza exegetică, am putut observa că pentru redarea cât mai fidelă a substantivului תמה, mai multe versiuni l-au tradus cu *integritate*.[40] Acesta ar reprezenta plinătatea și armonia morală în dreptul unei persoane. Iov era convins că, dacă ar fi fost evaluat de Dumnezeu, atunci integritatea sa ar fi fost confirmată (Iov 31:6), iar aceasta ar fi constituit evidența cea mai înaltă pentru susținerea unui comportament ireproșabil. De remarcat că Iov își apără integritatea (Iov 27:5; 31:6), fără să știe că Dumnezeu îi luase partea și Se pronunțase în favoarea sa înainte ca necazul lui să se întâmple (Iov 1:8; 2:3).[41] Mai mult, faptul că este ferm în a-și păstra integritatea (תמה) face ca Dumnezeu nu numai să i-o confirme, ci să-l declare ca fiind fără seamăn printre locuitorii pământului (Iov 1:8a; 2:3a,c). Unicitatea lui morală , la nivel global, face din comportamentul său un ideal etic.

[38] *Idem.*, 17.

[39] Cf. Menke, *Tragödie im Sittlichen*, p. 93.

[40] תמה are la bază verbul תמם care înseamnă a fi complet, a fi terminat, a fi desăvârșit. De asemenea, este femininul lui תם, care înseamnă plenitudine, integritate în sensul de caracter complet.

[41] Choon-Leong Seow , „Job” în Joel B. Green și Jacqline E. Lapsley, (eds.), *The Old Testament and Ethics*. A Book-by-Book Survey, Baker Academic, Grand Rapids: MI, 2013, p. 116.

Integritatea lui Iov este surprinsă într-un mod sumativ în prolog: El „este un om fără prihană (תם) și curat la suflet, care se teme de Dumnezeu și se abate de la rău" (Iov 1:8b; 2:3b). În capitolul 31, integritatea este exprimată și înțeleasă și din perspectiva unui comportament ireproșabil din punctul de vedere al atitudinii sale față de semeni, indiferent de statutul acestora. Iov se consideră cinstit și sincer (Iov 31:5), el este consecvent în ceea ce este corect și drept (31:7a,c), este o persoană care acționează din principiu și nu din instinct (31:7b). Toate acestea sunt exemplificate prin fidelitatea față de propria soție (Iov 31:9), prin recunoașterea sau înfăptuirea dreptății sociale (Iov 31:13,21,38,39), precum și prin altruism manifestat în diferite forme (Iov 31:16-20,31,32).

Printre teoriile recente cu privire la integritate, una dintre cele mai promițătoare perspective propune o abordare centrată pe judecată.[42] În cadrul acestei abordări, este important ca agentul etic să știe ce are de făcut și cum trebuie să facă, în termenii integrității, însă este util să înțeleagă ce înseamnă aceasta (integritatea) din punctul de vedere al responsabilității epistemice și al adevărului.[43] Integritatea centrată pe judecată presupune, pe lângă un set complex de cerințe și de caracteristici ale responsabilității epistemice, și o înțelegere *meta-cognitivă* de natură preponderent reflexivă, cu privire la credibilitatea judecății cuiva în acțiunile comportamentale aferente.[44] Prin urmare, se consideră că la baza integrității trebuie să stea adevărul, iar acesta trebuie să aibă rol normativ pentru judecata unei persoane. Judecata unui individ trebuie să fie ancorată în acele surse demne de încredere din punct de vedere epistemologic deoarece aceasta, indiferent cât de bună ar fi, nu poate avea valoare autoritativă pentru gândirea sau pentru acțiunile persoanei respective.[45] Prin urmare, este nevoie ca integritatea să fie definită din perspectiva *adevărului* și a *veracității* deoarece *intuițiile pre-teoretice* ale unui individ sunt limitate. Ca atare, ultimul cuvânt în confirmarea integrității și a unui caracter corespunzător sau a unui comportament bun este dat de intermedierea epistemologică.[46] Din această

---

[42] Scherkoske, Greg, *To Thine Own Self Be True? Integrity and Concern for Truth*, p. 23.
[43] *Ibid.*
[44] *Idem.*, p. 27.
[45] *Idem.*, p. 29.
[46] *Idem.*, p. 32.

perspectivă se poate subînțelege faptul că integritatea reprezintă o virtute care, pentru a putea fi definită în mod obiectiv, este nevoie de *meta-cunoaștere*.

Pentru a face o comparație între această perspectivă și cea oferită de Iov 31cu privire la integritate, am putea pleca de la premisele enunțate în prolog: [Iov] „se teme de Dumnezeu și se abate de la rău" (Iov 1:8; 2:3). Astfel, neprihănirea lui Iov ar putea fi definită prin ceea ce noi, în contemporaneitate, numim *integritate*, iar aceasta este dată de două coordonate. Pe de-o parte este atitudinea față de Dumnezeu, iar pe de altă parte, este dimensiunea epistemologică de sorginte divină ce definește cursul moral al comportamentului său. Pentru Iov, *adevărul* înseamnă mai mult decât o raportare *mecanică* la anumite norme morale; acesta își găsește întruchiparea în Dumnezeu și este descoperit la nivel individual în vederea *evitării răului* și în vederea cultivării unui *suflet curat*. Prin urmare, pentru Iov, integritatea este mai mult decât o virtute morală *per se*, deoarece el solicită certificarea divină a acesteia în capitolul 31. De asemenea, se poate observa autentificarea acesteia, de către Dumnezeu, chiar în prologul cărții (Iov 1:8; 2:3).

Deși din punctul de vedere al filosofiei moralei pot exista mai multe sensuri ale integrității, este susținut faptul că trei dintre cele mai reprezentative sunt următoarele:[47] 1) statornicia,[48] 2) mâinile curate,[49] și 3) starea de a fi intact.[50]

Din perspectiva *statorniciei*, integritatea este compusă din două componente: una este deliberativă, iar cea de-a doua este activă. Cineva este integru și adoptă valori nu numai pentru că grupul din care face parte prezintă această tendință, ci pentru că a reflectat asupra lor și în mod conștient le-a adoptat ca fiind propriile sale valori. Mai mult, persoana în cauză este capabilă să-și susțină motivele care stau în spatele alegerilor făcute.[51] Pe lângă aceasta, *statornicia* înseamnă consecvență în trăirea integrității, ceea ce presupune că o persoană acționează în armonie cu propriile sale valori de-a lungul vieții.[52]

---

[47] Green, *The Legal Enforcement of Integrity*, p. 27.

[48] *Steadfastness*, cu sensul de fermitate, imuabilitate, statornicie.

[49] *Clean hands*, cu sensul de nevinovăție, de motivații și intenții curate.

[50] *Intactness*, cu sensul de a păstra intact, întreg, de a fi compact.

[51] Green, *The Legal Enforcement of Integrity*, p. 37, 38.

[52] *Idem.*, p. 38.

Din punctul de vedere al *mâinilor curate*, integritatea înseamnă „abatere de la rău" indiferent dacă aceasta implică comportamentul imoral, dar ascuns privirilor publice, sau complicitatea cu alții într-un comportament greșit.

Forma intactă a integrității reprezintă cel de-al treilea sens al acesteia și transmite ideea de *întreg*[53] în chestiuni de moralitate. Aceasta surprinde imaginea de ansamblu a caracterului unei persoane și se concentrează pe concordanța dintre *a fi* și *a face* din punct de vedere moral.

Pentru a observa anumite corespondențe, putem să punem față în față cu aceste abordări etice afirmațiile lui Iov din capitolul 31 (v.7):

„Dacă mi s-a întors pasul de pe cărare,
Și inima mi-a urmat ochii,
Iar mâinile mi s-au lipit de vreo necurăție..."

Se poate sesiza că toate cele trei sensuri care definesc integritatea din perspectiva amintită sunt prezente în acest verset. Iov a cerut să-i fie validată integritatea prin cântărirea ei în cumpăna lui Dumnezeu (Iov 31:6) și își susține *statornicia* prin faptul că „pasul nu i s-a abătut de pe calea cea dreaptă", *mâinile* îi sunt *curate* pentru că nu „s-au lipit de vreo înșelăciune", iar *starea intactă* a caracterului său este dată de corespondența morală dintre interior și exterior prin faptul că „inima lui nu i-a urmat ochii".

Având, pe de-o parte, perspectivele contemporane asupra integrității, precum și exprimarea nevoii ca aceasta să fie evaluată într-un sistem epistemologic meta-cognitiv, în termenii *statorniciei*, ai *mâinilor curate* și ai unui caracter moral *intact*, se poate observa o corespondență izbitoare între sensul conferit în cartea *Iov*, în general, și în capitolul 31, în particular, substantivului תמה și noțiunii de integritate așa cum este ea folosită în contextul etico-filosofic contemporan.

2.3.4. Onestitatea

Virtutea onestității se află, de asemenea, printre virtuțile descoperite în Iov 31. Pe lângă elementele care descoperă onestitatea sa în manifestarea dreptății

[53] *Idem.*, p. 39.

sociale, aceasta poate fi evidențiată în atitudinea față de propriile greșeli. Iov nu pretinde că este acel agent etic desăvârșit care nu a păcătuit niciodată, ci el recunoaște faptul că atunci când a greșit, a avut puterea să-și mărturisească greșelile. Și tocmai aceasta, împreună cu puterea de a da o nouă direcție vieții morale, constituie o caracteristică importantă a onestității.

Așa după cum am observat, chiar din punct de vedere etimologic, a fi onest este o chestiune de onoare pentru o persoană care posedă virtutea onestității în caracterul său.[54] Acest concept se regăsește în gândirea orientală cu privire la ceea ce înseamnă să fii sau să acționezi ca un om de onoare. În mod cu totul deosebit, conform analizei exegetice, Iov 31 descoperă un caracter al onoarei. În caz contrar, ar fi fost o rușine pentru Iov, la fel de adâncă precum *Abaddon*-ul, dacă nu ar fi fost fidel soției sale (Iov 31:12). Se înțelege de aici că fidelitatea lui Iov față de soția sa este văzută sub semnul onoarei. De asemenea, respectul său față de hotărârea instanței în litigiul cu sclavii săi este o chestiune de onoare (Iov 31:13-15). Același lucru se poate spune despre altruismul său exprimat prin grija față de cei defavorizați, prin ospitalitatea față de străini, prin atitudinea față de cei din casa lui sau față de vrăjmașii săi (Iov 31:16-23, 29-32). Și, nu în ultimul rând, solicitarea lui Iov de a merge în fața instanței supreme a divinității este făcută pentru a se dovedi onoarea sa care era pusă la îndoială chiar de către prietenii săi (Iov 31:35-37).

În contextul unor studii recente, s-a ajuns la concluzia că, din perspectiva *veridicității*, onestitatea este o virtute care cere prudență sporită în comunicarea adevărului[55] și, de asemenea, *o sensibilitate emoțională pentru valorile adevărului*.[56] Chiar acest aspect este surprins de Iov când cere să fie cântărit în balanța dreptății divine dacă „a umblat cu minciuna sau dacă piciorul i-a alergat după înșelăciune” (Iov 31:5,6). Prin urmare, onestitatea lui Iov este exprimată atât în termenii *veridicității*, cât și ai *dreptății*.

---

54 Roberts și West, *The Virtue of Honesty*, p. 124.

55 Sau, *o dragoste și o grijă inteligentă pentru adevăr în contextul comunicării* (Roberts și West, *The Virtue of Honesty*, p. 107).

56 Sau, acea dispoziție de a pătrunde cu sensibilitate emoțională situațiile în care comunicarea veridică este cerută sau este realizată (Roberts și West, *The Virtue of Honesty*, p. 107).

În ceea ce privește legătura dintre onestitate și alte virtuți, precum purtarea de grijă, compasiunea, dreptatea, generozitatea și prietenia,[57] aceasta este clar ilustrată în Iov 31. De exemplu, *dragostea pentru adevăr* și *dragostea pentru semeni* sunt observate foarte ușor dacă ținem seama de structura literară a acestui capitol: (a) valorile adevărului (Iov 1:1-15), (b) valorile altruismului (Iov 1:16-23), (c) valorile adevărului (Iov 1:24-28), (d) valorile altruismului (Iov 1:29-34), (e) valorile adevărului (Iov 1:35-40). Veridicitatea onestității este dependentă de aceste virtuți ale altruismului și formează împreună un caracter virtuos,[58] așa după cum poate fi surprins în imaginea din Iov 29:14: „Mă îmbrăcam cu dreptatea și-i slujeam de îmbrăcăminte, neprihănirea îmi era manta și turban".

Pe lângă grija față de alții, încă două componente care susțin veridicitatea onestității sunt virtutea *umilinței* și cea a *autocontrolului*. Deși îndrăzneala lui Iov de a-și prezenta nevinovăția în fața instanței divine poate fi catalogată drept aroganță, motivațiile faptelor sale și atitudinea manifestată față de Dumnezeu descoperă unul dintre cele trei principii etice enumerate în Mica 6:8: „să umbli smerit cu Dumnezeul tău". Deoarece cu cât cineva este mai umil, cu atât motivațiile sale sunt mai oneste,[59] reversul este ușor de formulat: lipsa umilinței înseamnă motivații lipsite de onestitate. Cinci dintre cele șapte motivații prezentate în Iov 31[60] sunt plasate într-un context al judecății, în care personajul își prezintă faptele ca unul care conștientizează în mod constant că, până la urmă, doar lui Dumnezeu trebuie să-I dea socoteală. Prin urmare, dacă motivațiile nu erau cinstite, umilința lui Iov nu ar fi însemnat nimic altceva, decât înfumurare plină de încumetare în fața lui *El Shadday* care știe totul.

Autocontrolul, ca virtute, este întâlnit în capitolul 31 din cartea *Iov* în cadrul a cel puțin patru arii comportamentale: (a) la nivelul impulsurilor sexuale (Iov 31:1,9), (b) la nivelul apetitului (Iov 31:17), (c) la nivelul vorbirii (Iov 31:30) și (d) la nivelul impulsurilor de a idolatriza lucrurile materiale sau aștrii (Iov 31:24-27).

---

57 Roberts și West, *The Virtue of Honesty*, p. 109.

58 *Idem.*, p. 109,111.

59 *Idem.*, p. 114.

60 Iov 31:11,12,14,24,28.

În ceea ce privește *dreptatea* sau *justețea*, onestitatea presupune, în mod special, respectarea proprietății altuia, respectarea angajamentului făcut și conformarea față de normele constitutive aferente.[61] Aceste trei aspecte pot fi observate și în Iov 31. Aici respectarea proprietății altuia decurge din respectarea drepturilor sclavilor (Iov 31:13-15), din respectarea drepturilor celor defavorizați (Iov 31:21) și din respectarea drepturilor celor care lucrau pământul (31:38-40). Păstrarea angajamentului este observată în respectarea purității sexuale (Iov 31:1), în fidelitatea față de soție (Iov 31:9), în loialitatea față de Dumnezeu (Iov 31:28) și în stăpânirea vorbirii (Iov 31:30). În ceea ce privește normele constitutive, chiar dacă nu explicit, acestea sunt cuprinse implicit în capitolul 31 și pot fi definite de consecvența și fermitatea lui Iov de a umbla *pe calea cea dreaptă* (Iov 31:7).

2.3.5. Altruismul

În secțiunea a doua și a patra din cadrul structurii literare a capitolului 31 din Iov, sunt întâlnite diferite forme ale altruismului manifestat de personajul central al cărții. Indiferent de statutul lor, Iov manifestă un comportament ireproșabil față de semenii săi.

În Iov 31, virtutea altruismului este evidențiată prin două forme de bază: etica grijii față de semeni și etica dreptății. Altruismul lui Iov poate fi observat în compasiunea pentru săraci, pentru orfani și pentru văduve (Iov 31:16-20); în ospitalitatea manifestată față de străinul călător (Iov 31:32); în grija responsabilă pentru cei din casa lui (Iov 31:31) și în dispoziția de a-și cere iertare de la cei ce i-au greșit (Iov 31:33). Dimensiunea dreptății este descoperită prin dispoziția lui Iov de a se supune verdictului dat de judecători în litigiul cu sclavii săi (Iov 31:13), prin apărarea dreptății celor slabi din societate (Iov 31:21), prin faptul că nu și-a permis cea mai mică satisfacție pentru nenorocirea acelora care-i doreau răul sau să se răzbune împotriva lor (Iov 31:29,30) și prin cinstea manifestată în plata oferită lucrătorilor pământului (Iov 31:38,39).

Așa după cum am arătat în analiza exegetică, *excelența* altruismului lui Iov este dată de un *modus operandi* benevol, izvorât dintr-un *modus vivendi* ale cărui

[61] Roberts și West, *The Virtue of Honesty*, p. 120.

motivații sunt de natură intrinsecă, dar au un fundal transcendental. Cele patru căi sugerate de Adams privind *excelența* motivației în altruism[62] pot fi observate la Iov sub următoarele forme:

1. În primul rând, comportamentul altruist al lui Iov prezintă un scop mai înalt decât interesul pentru binele său personal. Deși acționează dintr-un simț al onoarei, Iov a făcut din sprijinirea celor sărmani și din aplicarea dreptății sociale în dreptul cazurilor defavorizate ale societății un mod de viață. Aceasta, așa după cum am subliniat în analiza exegetică, presupune un caracter care are la bază altruismul și urmărirea unui scop nobil, acela de a trăi cu compasiune pentru fericirea semenilor. Astfel, cele două dimensiuni ale *excelenței* altruismului, motivația și scopul, formează un tot unitar în viața lui Iov. De asemenea, gândul prezenței divine întărește această unitate, păstrându-le inseparabile în mod continuu, indiferent de situație (Iov 31:15,16,23).
2. În al doilea rând, acea dragoste de sine *excelentă*, prin care înțelegem dragostea lipsită de egoism, este manifestată și integrată în grija pentru binele altora. Dragostea de sine *excelentă* la care Adams face referire[63] este diferită de ceea ce presupune egoismul. Aceasta înseamnă responsabilitate personală și respect față de sine astfel încât să fii capabil să răspunzi corespunzător nevoilor celor din jur. În acest context, grija pentru alții nu presupune lipsa grijii pentru sine. Doar în măsura în care cineva are grijă de propria persoană poate manifesta un altruism corespunzător față de semeni. Statutul altruismului lui Iov nu este dat de o smerenie falsă sau de o duplicitate bine mascată, ci este dat tocmai de faptul că el se consideră binecuvântat de Dumnezeu pentru ca la rândul său să-i binecuvânteze pe alții (Iov 29:1-25);
3. În al treilea rând, Iov 31 descoperă un model motivațional cu privire la o anumită prioritizare a intereselor proprii. Așa după cum am arătat în diferite rânduri, gândirea orientală legată de onoare și de rușine este întâlnită și în contextul capitolului 31. Pentru Iov este o onoare să se supună deciziei pe care instanța o va lua în litigiul cu sclavii săi, iar în raport

[62] Adams, Robert Merrihew, *A Theory of Virtue*, p. 75-77.
[63] Este acea grijă pentru binele personal, diferită de ceea ce înseamnă egoism.

cu cei săraci și lipsiți de apărare, pentru el ar fi fost o rușine pe care n-ar fi putut-o suporta în fața majestății divine dacă ar fi ignorat nevoile lor. Practic, onoarea lui Iov, în virtutea căreia acționează, are la bază două motivații fundamentale: onoarea lui Dumnezeu (Iov 31:14,15,23,24-28) și binele semenilor (Iov 31:9,13,16-21,29-33,38,39). Astfel, modelul motivațional descoperit în Iov 31 are trei niveluri de prioritizare a intereselor într-un singur sens: a) onoarea lui Dumnezeu; b) binele semenilor și c) onoarea propriei persoane.

4. Și în al patrulea rând, pentru Iov *excelența* în relațiile personale este dată de manifestarea unui altruism în care respectul și lipsa de discriminare sunt întâlnite în relația cu sclavii, cu săracii, cu orfanii, cu văduvele, cu străinii, cu dușmanii, cu membrii familiei și cu cei care-i lucrau pământul. Chiar dacă uneori a greșit față de cineva, a fost gata să-și ceară iertare (Iov 31:33). Prin urmare, se poate spune că Iov este artizanul unui tip de relații sociale bazat pe încredere și consens, care, așa după cum susține Mangone, se manifestă prin altruism, solidaritate, cooperare, gratitudine și generozitate.[64]

Ținând seama de aspectele motivaționale menționate, se poate observa că altruismul lui Iov apare sub forma *excelenței* deoarece, chiar dacă nu reiese în mod explicit ideea de sacrificiu, [65] capitolul 31 scoate în relief generozitatea cu care Iov și-a manifestat grija față de semeni ca mod de viață. Practic, trăind pentru binele celorlalți, Iov se dăruiește pe sine. Și aceasta evidențiază în mod clar *excelența* altruismului său.

2.4. Iov 31 ca model etic

2.4.1. Concepția despre lume și despre viață în cartea lui Iov[66]

Se consideră că cei trei piloni ai teologiei și ai eticii Vechiului Testament sunt: Dumnezeu, Israel și țara.[67] În cazul lui Iov, chiar dacă autorul este evreu, nu

[64] Mangone, *Beyond the Dichotomy Between Altruism and Egoism*, p. 167.

[65] În concepția lui Adams, excelența altruismului are la bază sacrificiul de sine (Adams, *A Theory of Virtue*, p. 65)

[66] Cadrul conceptual în care este dezvoltat sistemul etic din Iov 31.

[67] Wright, *Etica Vechiului Testament*, p. 19.

putem vorbi despre poporul Israel, dar este imperios necesar ca, înainte de a discuta despre un sistem etic, să observăm mediul ideologic în care acesta se formează. Influența concepției despre lume și despre viață a persoanei sau a grupului care emite etica coordonatelor comportamentale într-un anumit timp al istoriei și într-un anumit spațiu este esențială.[68] Niciun sistem etic nu se dezvoltă într-un vid. Cadrul istoric, social și ideologic în care un individ sau o comunitate umană își desfășoară existența formează baza pentru constituirea normelor etice pe care și le va însuși persoana sau grupul.

În contextul cărții lui Iov, nu există contradicții între valorile asumate de cei cinci: Iov, Elifaz, Bildad, Țofar și Elihu, dar nici între perspectivele acestora asupra a ceea ce este bine și rău, pe de-o parte, și așteptările lui Dumnezeu cu privire la etica comportamentului uman, pe de altă parte. Pe baza capitolului 31, se poate stabili care erau normele morale în contextul spațio-temporal căruia îi aparțin cei cinci bărbați. Prin urmare, Dumnezeul lui Iov este Acela care pretinde castitate la nivelul intențiilor (31:1) și al faptelor (Iov 31:9), respect față de adevăr în cuvânt și în conduită (Iov 31:5), integritate și autocontrol (Iov 31:7), respect față de hotărârile instanței atunci când aceasta dădea câștig de cauză unor sclavi (Iov 31:13-15), manifestare a altruismului față de cei defavorizați din societate și respect față de drepturile lor (Iov 31:16-21), respingere a idolatriei (Iov 31:24-28), lipsă de răzbunare sau satisfacție față de necazul vrăjmașului (Iov 31:29,30), grijă față de cei din propria gospodărie (Iov 31:31), ospitalitate față de străinul călător (Iov 31:32), mărturisire a greșelilor (Iov 31:33), corectitudine și onestitate față de cei angajați în lucrările agricole (Iov 31:38,39).

Societatea din care fac parte Iov, Elifaz, Bildad, Țofar și Elihu este una în care se așteaptă ca toți cetățenii să respecte aceste principii și valori. Mai mult, ținând seama de intriga acțiunii prezentată în prolog, virtuțile și normele morale descoperite în Iov 31 sunt o dezvoltare amănunțită a descrierii din Iov 1:8 și 2:3 și sunt aceleași pe care Dumnezeu le așteaptă de la toți locuitorii pământului. De fapt, validarea divină asupra universalității normelor morale din cartea lui Iov poate fi observată din două perspective. Pe de-o parte, aceasta reiese din faptul că Iov este

[68] *Ibid.*

prezentat ca fiind unic pe pământ din punctul de vedere al loialității sale față de Dumnezeu (Iov 1:8; 2:3), iar pe de altă parte, miza confruntării la nivelul ființelor spirituale este strict legată de respectarea acestor norme (Iov 1:9-12; 2:4-6).

Vorbind despre un context istorico-geografic monoteist, cartea lui Iov scoate în relief un mediu social cu destule tare comportamentale[69] și aspecte filosofice chestionabile,[70] dar, în același timp, capitolul 31 tinde să contureze un sistem etic a cărui coordonată verticală îi conferă echilibru și stabilitate. Prin urmare, toate cele cinci personaje se raportează la un numitor comun atunci când își emit judecățile etice: voința divină descoperită în cadrul unei religii monoteiste.

2.4.2. Configurarea unui model etic bazat pe Iov 31

Prin demersurile făcute până în prezent, am evidențiat și am exemplificat atât elementele de natură deontologică și consecințialistă ale eticii din Iov 31, cât și pe cele legate de etica virtuții. Am constatat că niciuna dintre cele trei perspective nu poate deține dreptul de exclusivitate și nici nu poate surprinde, în ansamblu, complexitatea etică aferentă capitolului 31. Normele morale nu sunt redate pur și simplu ca în Decalog sau în alte părți ale Vechiului Testament, ci ele sunt prezentate în contextul unor situații de viață și sunt izvorâte dintr-un mod de a fi, astfel încât autonomia morală a personajului, deși poartă însemnul autorității divine, este dată de libertatea înfăptuirii binelui (Iov 1:9). Aceasta înseamnă că nu se găsește în simțământul coerciției generat de presiunea opiniei publice și nici în slujirea din interes sau din teamă față de Persoana divină. Pentru a avea imaginea de ansamblu a modelului etic din Iov 31, ajungem la concluzia că există un singur agent etic, al cărui comportament moral trebuie analizat sub lupa celor trei sisteme etice: deontologic, consecințialist și cel bazat pe etica virtuții.

---

[69] Vezi elementele de jaf și crimă din prologul cărții, descrierea celor răi și a slujitorilor din capitolul 30 și nu numai.

[70] Vezi teza: faci bine, ai parte de bine; faci răul, ai parte de rău.

3. Structura modelului etic din Iov 31

Pentru a contura modelul etic emergent capitolului 31 din Iov, vom reda într-un tabel (*Tabelul nr.6*), pe coloane, elementele definitorii ce corespund, rând pe rând, eticii datoriei, eticii consecințelor și eticii virtuții.

Tabelul 6 *– Structura modelului etic din Iov 31*

Etica datoriei		**Etica consecințelor**		**Etica virtuții**	
Zece imperative morale (Prescriptiv-pozitiv)	**Șapte motivații (M)**	**Situații: 18 ipostaze ipotetice (S)**	**Consecințe (C)**	**Virtuți (V)**	**Exemplificări**
1. Fii mulțumit cu ceea ce ai! (Iov 31:1,9,24-27); 2. Spune adevărul! (Iov 31:5); 3. Fii loial partenerului de viață! (Iov 31:1,9); 4. Respectă drepturile semenilor tăi! (Iov 31:13,21,38,39); 5. Fii altruist! (Iov 31:16-21,31-32); 6. Ferește-te de idoli! (Iov 31:24-28); 7. El Shadday să fie singurul tău Dumnezeu! (Iov 31:6,14,35); 8. Iubește-ți dușmanul! (Iov 31:29); 9. Ai grijă de cei din casa ta! (Iov 31:31);	1. Motivația de natură juridică; 2. Motivația fidelității sau a loialității; 3. Motivația judecății divine; 4. Motivația creației; 5. Motivația prezenței divine; 6. Motivația loialității față de Dumnezeu; 7. Motivația curajului moral sau a libertății de alegere.	1. Comportament duplicitar, mincinos (31:5); 2. Comportament imoral bazat pe alegeri instinctuale (31:7); 3. Infidelitatea conjugală (31:9); 4. Dispreț față de drepturile sclavilor (Iov 31:13); 5. Ignoranță față de nevoile văduvei și ale orfanului (31:16-17); 6. Lipsă de protecție socială pentru văduvă și pentru orfan (31:18); 7. Lipsă de îmbrăcăminte pentru cei săraci (31:19,20); 8. Nedreptate socială (31:21); 9. Materialism (31:24); 10. Mândria realizărilor personale (31:25); 11. Adorarea corpurilor cerești (31:26);	1. Dumnezeu este onorat; 2. Satisfacția personală în muncă, dar și rodnicia pământului; 3. Onoarea și fericirea atât a familiei proprii, cât și a celorlalte cupluri care n-au fost amenințate de pericolul imoralității. Pace socială; 4. Comportamentul altruist aduce fericire atât beneficiarilor, cât și binefăcătorului; 5. Comportamentul onest și plin de grijă față de cei angajați în munca de la câmp aduce cu sine belșug și ordine în lumea naturală.	1. Loialitate 2. Autenticitate 3. Integritate 4. Onestitate 5. Altruism	-de tip angajament; -de tip principial; -de tip social; -sinceritate; -autonomie; -statornicie morală; -mâini curate; -starea de a fi intact; -veridicitate -dreptate -interes altruist manifestat prin motivație și scop; -dragoste de sine *excelentă*; -prioritizarea intereselor proprii; -*excelența* în relațiile sociale.

Etica datoriei		Etica consecințelor		Etica virtuții	
Zece imperative morale (Prescriptiv-pozitiv)	**Șapte motivații (M)**	**Situații: 18 ipostaze ipotetice (S)**	**Consecințe (C)**	**Virtuți (V)**	**Exemplificări**
10. Mărturisește-ți greșelile! (Iov 31:33).		12. Închinarea ritualică la aștri (31:27); 13. Satisfacție față de necazul dușmanului (31:29); 14. Lipsa de grijă pentru hrana celor din casă (31:31); 15. Lipsa ospitalității față de străini (31:32); 16. Ascunderea păcatelor personale (31:33); 17. Pământul ca martor al asupririi (31:38); 18. Pământul ca martor al nedreptății sociale (31:39).			

Toate aceste componente etice schițate în tabelul anterior (*Tabelul nr. 6)*, privite atât în mod separat, cât și în ansamblul lor, au cel puțin șapte factori determinanți care le fac să fie inseparabile și să fie luate ca un tot în etica aferentă capitolului 31 din Iov:

1. Întreaga structură are de-a face cu comportamentul și cu caracterul unui singur agent etic;
2. Încercarea de a surprinde o imagine holistică a moralității acestuia (a agentului etic) doar din perspectiva unei teorii etice ar fi insuficientă;
3. Motivația joacă un rol central în fiecare dintre cele trei prin faptul că aceasta conferă valoare acțiunii, definește mai bine consecințele alegerii, iar virtutea este autentică în funcție de *excelența* motivației;
4. Agentul etic se dezvoltă și se manifestă într-un anumit context social, istoric și epistemologic. Este un cadru teocratic, monoteist, altul decât cel ebraic;
5. Fiecare situație de viață descoperă atât imperativele morale, cât și virtuțile care stau la baza alegerilor făcute de agentul etic;

6. În fiecare abordare etică, sunt prezente rezultatele alegerilor sau consecințele comportamentale;
7. În toate cele trei dimensiuni ale structurii etice, este prezent transcendentalul. Imperativele morale sunt de sorginte divină, iar motivațiile și consecințele acțiunilor capătă validarea ideală doar în cumpăna dreptății lui Dumnezeu.

Aceste aspecte conduc spre creionarea unei structuri etice complexe, dar unitare, bazate pe Iov 31. În acest sens, considerăm că o reprezentare grafică ar fi utilă pentru a sesiza cu ușurință armonia dată de interdependența și complementaritatea sistemului etic descoperit în pasajul biblic ales.

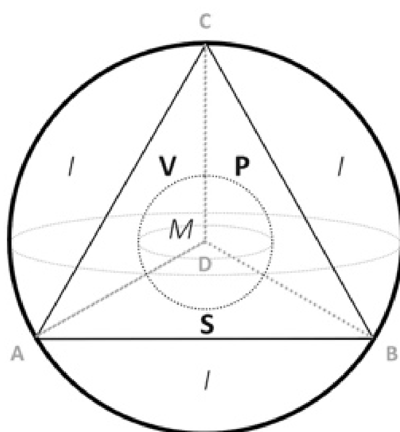


***Figura 1** – Reprezentarea grafică a modelului etic din Iov 31*[71]

Legendă: Planul ADC - virtuți (V); Planul BDC - principii (P) / datoria; Planul ABD - situații (S); Planul ABC - consecințe (C); Sfera mică, internă piramidei triunghiulare - motivații (M); Sfera mare, externă piramidei triunghiulare - impactul socio-epistemologic (I)

Această reprezentare grafică oferă imaginea de ansamblu a modului în care am putut surprinde complexitatea etică a capitolului 31 din cartea lui Iov. Piramida triunghiulară reprezintă agentul etic care acționează în cadrul unui sistem unitar format din virtuți, din principii și din situații de viață, având ca influență contextul socio-epistemologic și ca forță motrice, motivația internă. Rezultatele acțiunilor și ale modului de viață sunt reprezentate prin suprafața

[71] Această reprezentare grafică aparține exclusiv autorului acestei cercetări.

planului ABC. Întregul sistem este într-o continuă mișcare prin faptul că interacționează atât cu mediul exterior, cât și cu interiorul motivațional. De asemenea, interdependența și complementaritatea părților componente descoperă funcționalitatea sistemului etic ca un tot. Etica datoriei influențează atât virtuțile caracterului moral, cât și consecințele acțiunilor într-o situație dată. Rezultatele acțiunilor sunt strict legate de valoarea motivației, iar etica virtuții nu se poate dezvolta și manifesta în afara normelor morale și fără exprimarea în exterior a ceea reprezintă caracterul.

Prin urmare, Iov 31, pe lângă descoperirea unor prescripții normative, a unor virtuți și a unor consecințe ce apar sub forma unor imprecații, ne dezvăluie un model etic în care personajul central înglobează în caracteristicile comportamentale elementele specifice fiecărui sistem etic de bază, cunoscut în filozofiile etice contemporane.

Concluzii și implicații

Din punctul de vedere al semnificației și al relevanței, etica Vechiului Testament a fost privită ca un fel de „soră vitregă” a studiilor vechi-testamentare din ultimul secol. Printre motivele care au dus la această atitudine am amintit: 1) problema hermeneutică dată de distanța dintre cele două testamente, precum și de cea dintre Biblie și era modernă; 2) etica Vechiului Testament este văzută ca fiind descriptivă, și nu prescriptivă, și din această cauză se consideră că normele sale nu sunt aplicabile pentru prezent; 3) există o anumită dificultate de abordare a eticii Vechiului Testament deoarece aceasta ar presupune un studiu interdisciplinar; 4) de obicei, se pornește de la premisa că există o anumită incompatibilitate între studiul Bibliei ebraice și alte surse de reflecție etică. Deoarece se consideră că studiul eticii în Biblie aparține teologiei și religiei, și nu filosofiei, există tendința din partea ambelor tabere de cercetători de a nu acorda atenția necesară categoriilor etice pe care cele două perspective le oferă.

Cu toate acestea, scrierile Vechiului Testament conțin dovezi care, în ciuda faptului că ele nu descoperă o gândire a filosofiei morale în sensul general acceptat ele trec dincolo de simpla observare a unor norme etice. Astfel, atunci când se analizează etica Vechiului Testament, trebuie să se țină seama atât de conținutul etic, cât și de reflecția asupra moralității dată de coordonatele ordinii morale și ale poruncii divine în contextul istoric și teologic.

În privința surselor etice, acestea pot fi descoperite pretutindeni de-a lungul Vechiului Testament, dar se consideră că cel mai evident loc unde trebuie căutate idei despre etică este cel al cărților de înțelepciune. De asemenea, Pentateuhul oferă instruire morală. Narațiunile prezintă exemple morale inspiratoare. Scrierile profetice descoperă natura morală a denunțătorului, dar și moralitatea societății. Psalmii conțin atât principii și valori morale, cât și reflecții de natură etică. Toate aceste surse îndreaptă atenția spre un spectru mai larg care formează o atmosferă morală ce are la bază *paradigma* etică a tot ceea ce

înseamnă comportamentul moral în Vechiul Testament, și anume, conceptul etic de *imitatio Dei*.[1]

Se poate spune că etica Vechiului Testament cuprinde elemente despre: 1) echilibrul social; 2) ordinea morală naturală a lumii; 3) rolul ascultării de porunca divină; 4) importanța motivației; 5) virtute și caracter; 6) formarea morală; 7) scopul vieții 8) acțiunile intenționale și valoarea lor morală; 9) consecințele acțiunii; 10) Dumnezeu ca model etic, ținându-se seama de caracterul Său moral. În acest context general, Iov 31 este înțeles ca o sinteză a percepției morale în Vechiul Testament.

În acest studiu, ne-am propus să vedem în ce măsură poate exista o anumită corespondență sau compatibilitate cu etica pasajului ales (Iov 31) și alte curente sau sisteme etice. Pentru aceasta, am creionat mai întâi o privire de ansamblu asupra studiilor care s-au făcut referitor la capitolul 31 din Iov. De-a lungul istoriei, au fost puține studii dedicate în mod exclusiv eticii din Iov 31, dar, cu toate acestea, în majoritatea comentariilor realizate, se susține faptul că în acest text se află o introspecție profundă în care personajul central își face o evaluare comprehensivă a comportamentului moral. De-a lungul istoriei, s-au conturat trei perspective majore asupra acestui text: 1) oferă o imagine destul de cuprinzătoare despre integritatea morală; 2) oferă o introspecție morală prin prezența unui cadru juridic; și 3) conținutul etic este dat de norme și de valori morale, precum și de prezența motivațiilor și a consecințelor aferente comportamentelor amintite în text.

În privința filosofiei morale antice occidentale, am remarcat următoarele: 1) Etica este despre valori și principii care reglementează standardele viețuirii umane în raport cu sinele, cu semenii, cu mediul înconjurător, dar și cu divinitatea; 2) Chestiunile de natură etică au în atenție elemente care țin de natura umană și de sensul vieții. Virtutea, dreptatea, binele și simțământul rușinii sunt categorii importante ale eticii antice; 3) Pe lângă faptul că se ridică întrebări și se încearcă răspunsuri legate de natura și de cauza unei acțiuni, se ia în discuție motivația acțiunii și se ține seama de rezultatul acesteia; 4) Fericirea (*εὐδαιμονία*) trebuie să reprezinte scopul ultim al eforturilor umane. Aceasta presupune

[1] Barton, *Ethics in Ancient Israel*, p. 261-272

înțelepciune practică și implică motivația, focalizându-se pe acțiunea care aduce fericirea sau binele suprem pentru om; 5) Dihotomia între *religios* și *etic* nu există Raportarea la zeitate avea un rol foarte important în formarea sistemului etic al unui grup de oameni sau al unui popor, iar asemănarea cu Zeus constituia partea centrală și indispensabilă a principalelor sisteme etice din antichitate.

Pe ansamblu, etica antichității se concentrează, mai mult sau mai puțin, pe anumite elemente care sunt specifice virtuții, datoriei sau consecințelor, dar nicio teorie nu ființează exclusiv pe una dintre cele trei fațete etice. Aceste trei direcții se vor regăsi, într-un fel sau altul, în istoria eticii, inspirând cele trei modele etice de bază din perioadă modernă și contemporană. Prin urmare, în studiul prezent, am considerat că este necesară o abordare a modelelor etice moderne și contemporane din cel puțin trei motive: 1) Există trei modele etice de bază care înglobează, oarecum, principalele tendințe ale filosofiei morale din antichitate; 2) Aceste modele își au ca sursă primară de inspirație elemente etice din antichitate, atât din zona filosofiei morale occidentale, cât și din Biblia ebraică; 3) Modelele etice din antichitate ne ajută să conturăm mai bine relevanța studiului prezent.

În dreptul celor trei modele etice, am constatat următoarele: 1) Etica datoriei: (a) acordă prioritate pentru ceea ce este *drept* sau *corect*, (b) se concentrează pe datoriile sau obligațiile individului, (c) conține *constrângeri colaterale* privind acțiunile permisibile ale individului, și (d) este centrată pe agentul etic; 2) Etica *rezultatelor* sau a *consecințelor* prevede ca o persoană să acționeze astfel încât să aibă atenția îndreptată spre final, urmărind atingerea unui anumit scop; 3) Etica virtuții are în vedere modul în care cineva poate atinge excelența prin cultivarea diferitelor virtuți morale. Printre virtuțile pe care le-am avut în vedere sunt anumite valori contemporane ce corespund, într-o măsură destul de mare, unor virtuți antice: loialitatea, autenticitatea, integritatea, onestitatea și altruismul.

Dacă ar fi să încadrăm etica Vechiului Testament în cele trei direcții amintite mai sus, atunci se pot observa câteva particularități. Din punct de vedere deontologic, etica Vechiului Testament se află sub auspiciile poruncii divine. Piatra de temelie a eticii datoriei este Decalogul (Exod. 20, Deut. 5), acesta fiind exemplul standard în majoritatea reflecțiilor de ordin deontologic ale Vechiului Testament. În ceea ce privește etica consecințialistă, s-a constatat că legile de

natură cazuistică (ca de exemplu în Deut. 10:12-15; 27:15-26; 28:1-14 etc.), precum și prevederile profetice (ca de exemplu în Os. 4:6; 6:1-3; Mica 6:8-15 etc.) oferă multe exemple în acest sens. Etica virtuții este emergentă, în mod special, din narațiunile vechi-testamentare, acestea având un impact formativ asupra eticii cu mult mai mare decât Legea.[2]

Prin urmare, după ce s-a stabilit imaginea de ansamblu asupra categoriilor etice directoare și a corespondențelor vechi-testamentare, a fost parcursă analiza exegetică a capitolului 31 din Iov, iar în urma analizării elementelor corespondente cu cele trei modele amintite am ajuns la următoarele concluzii:

Etica datoriei

Din punct de vedere deontologic, datoria lui Iov este față de Dumnezeu și față de om. Căile morale ale lui Iov (31:4) constituie acele imperative morale după care el pretinde că și-a condus viața. Luate în ansamblu acestea formează zece principii care pot fi înglobate într-un mod sugestiv și generic sub denumirea *Decalogul lui Iov*.

De asemenea, la baza datoriei individului față de semenul său se află șapte motivații comportamentale: 1) motivația de natură juridică; 2) motivația loialității în cadrul unui legământ; 3) motivația judecății divine; 4) motivația creației; 5) motivația prezenței divine; 6) motivația loialității față de Dumnezeu; 7) motivația curajului moral sau a libertății de alegere.

Etica consecințelor

Dacă ar fi să privim dintr-o perspectivă consecințialistă, atunci se poate spune că rezultatele acțiunilor lui Iov sunt găsite în capitolul 31 în cele cinci imprecații care, într-o formulare pozitivă, ar urmări: 1) onoarea lui Dumnezeu; 2) satisfacția muncii (prin rodirea pământului); 3) onoarea personală și fericirea familiei; 4) fericirea agentului etic, dar și a beneficiarului; 5) belșugul și ordinea în lumea naturală.

---

[2] Bosman, *From Divine Command and Prophetic Goals to Sapiential Character Formation*, p. 7, 8.

Dacă rezumăm ordinea satisfacției maxime din perspectivă consecințialistă, capitolul 31 din Iov oferă o anumită prioritate în funcție de conținutul acțiunilor și de mărimea rezultatelor. Astfel, fericirea nu începe cu cel mai mare bine pentru cei mai mulți, ci aceasta începe cu onoarea divină. Apoi, după dictonul *binele își este sieși răsplată*, agentul etic este cel dintâi binecuvântat cu fericire atunci când alege să înfăptuiască binele. În al treilea rând, altruismul agentului etic contribuie la fericirea celor sărmani, dar și a vrăjmașului și a străinului. În final, natura rodește îmbelșugat, nefiind împiedicată de spini și de neghină. Prin urmare, pe baza capitolului 31 din Iov, putem să adăugăm că spiritul complet al eticii utilității trebuie întregit mai întâi cu porunca: „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu toată puterea ta" (Deut. 6:5).

Dacă ar fi să abordăm Iov 31 și din perspectivă situaționistă, atunci se poate spune că circumstanțele de viață exemplificate în acest capitol sunt date de cele 18 ipostaze ipotetice: există două situații ale omului care vizează relația cu el însuși, 12 situații în relație cu semenii și patru situații legate de relația cu Dumnezeu. Deși situațiile prezentate în Iov 31 evidențiază în mod clar realitatea existențială, niciuna dintre acestea nu este o exemplificare a unui moment concret de viață, ci mai degrabă ele sunt particularități ale unui mod de viață. Astfel, tendința este aceea de generalizare a situațiilor, făcând ca fiecare circumstanță amintită să pună în relief mai mult decât un anumit principiu de acțiune într-o situație dată sau o anumită virtute solitară printre celelalte manifestări personale. Toate situațiile prezentate își găsesc un corespondent teleologic în mod special în imprecațiile rostite, dar acestea scot în evidență nu atât de mult rezultatul, cât mai ales faptul că valoarea acțiunii este dată de un caracter moral armonios în ansamblul său.

Etica virtuții

Ceea ce Iov a făcut sub forma unui *modus vivendi* se descoperă prin ceea ce *a fost* el în relație cu sine, cu semenii și cu Dumnezeu. Cele cinci virtuți care configurează excelența caracterului moral al lui Iov sunt: 1) loialitatea, care este de tip angajament, de tip principial și de tip social; 2) autenticitatea, care este dată

de sinceritate și autonomie; 3) integritatea, care reprezintă statornicie morală, principiul *mâinilor curate* și starea de a fi *intact* din punct de vedere moral; 4) onestitatea care este dată de veridicitate și de dreptate; și 5) altruismul care este dat de interesul dezinteresat pentru celălalt, manifestat prin motivație și scop, prin dragoste de sine excelentă, prin prioritizarea intereselor proprii și prin excelența în relațiile sociale.

Prin urmare, niciuna dintre cele trei perspective nu poate deține dreptul de exclusivitate și nici nu poate surprinde, în ansamblu, complexitatea etică aferentă capitolului 31. Pentru a avea imaginea de ansamblu a modelului etic din Iov 31, comportamentul moral al agentului etic trebuie analizat sub lupa celor trei sisteme etice: deontologic, consecințialist și cel bazat pe etica virtuții. Caracteristicile de bază ale acestui model sunt:

1. Întregul model are de-a face cu comportamentul și cu caracterul unui singur agent etic;
2. Încercarea de a surprinde o imagine holistică a moralității agentului etic doar din perspectiva unei teorii etice ar fi insuficientă;
3. Motivația joacă un rol central în fiecare dintre cele trei sisteme prezente, prin faptul că aceasta conferă valoare acțiunii, definește mai bine consecințele alegerii, iar virtutea este autentică în funcție de *excelența* motivației;
4. Agentul etic se dezvoltă și se manifestă într-un anumit context social, istoric și epistemologic. Este un cadru teocratic, monoteist, altul decât cel ebraic;
5. Fiecare situație de viață descoperă atât imperativele morale, cât și virtuțile care stau la baza alegerilor făcute de agentul etic;
6. În fiecare abordare etică, sunt prezente rezultatele alegerilor sau consecințele comportamentale;
7. În toate cele trei dimensiuni ale structurii etice, este prezent transcendentul. Imperativele morale sunt de sorginte divină, iar motivațiile și consecințele acțiunilor capătă validarea ideală doar în cumpăna dreptății lui Dumnezeu.

În concluzie, se poate spune despre capitolul 31 al cărții *Iov* că reprezintă o reflecție a unui agent etic asupra propriei moralități, în speță a personajului

central, acesta dezvăluind o serie de comportamente, de motivații și de consecințe în raport cu Dumnezeu, cu sinele și cu semenii săi. În al doilea rând, conținutul etic al acestui capitol constă în: 1) elemente de natură deontologică date de zece norme și șapte motivații; 2) elemente de natură consecințialistă, între care se regăsesc 18 situații și cinci consecințe, și 3) elemente de etică a excelenței în care au fost consemnate, în mod implicit, cinci virtuți. În al treilea rând, am conturat un model etic complex în care agentul etic înglobează armonios în comportamentul său elemente specifice sistemelor etice de tipul deontologic, consecințialist și al virtuții morale.

Relevanța studiului. Discuții și recomandări

Pentru a lua în calcul o discuție cu privire la funcționalitatea modelului etic, descoperit în Iov 31, este importantă o analiză cu privire la actualitatea și universalitatea principiilor morale descoperite în acest capitol, la fiabilitatea virtuților, la natura și la valoarea acțiunilor, precum și la evaluarea rezultatelor acestora în contextul actual. De asemenea, este necesară o analiză a relevanței motivațiilor pentru timpul prezent. După o analiză specifică a fiecărei categorii este importantă o evaluare a modelului etic ca întreg. Deocamdată, trebuie să rezolvăm următoarea dilemă: Este posibilă armonia socială fără un sistem etic unitar? Dacă da, cum ar trebui realizată complementaritatea tuturor sistemelor etice, iar dacă nu, atunci care ar putea fi acela? Cert este că fiecare individ se naște și se dezvoltă într-un mediu care-i va influența alegerile și deci destinul. De asemenea, valoarea unui individ nu poate fi evaluată în funcție de un singur act înfăptuit și nici în funcție de valoarea mai multor indivizi. Fiecare are o valoare unică și inestimabilă. Prin urmare, atât individul, cât și grupul trebuie să beneficieze la maximum de pe urma aplicării unui model etic.

În general, s-a considerat că etica Vechiului Testament are un anumit tip de conținut etic, dar nu reprezintă o reflecție filosofică asupra moralității așa cum se întâmplă în cazul filosofiilor morale ale antichității. Legat de acest aspect, una dintre întrebările de bază pe care vrem să le ridicăm și care ar putea constitui premisa pentru studii viitoare este următoarea: Care sunt diferențele (sau

asemănările) dintre reflecția morală dată de introspecția agentului etic din Iov 31 și reflecțiile din cadrul filosofiilor morale ale antichității occidentale?

Un al doilea aspect al diferențelor dintre etica vechi-testamentară și cea occidentală antică este dat de conținutul etic. Se recunoaște faptul că în ambele situații există conținut etic, numai că luând în discuție conținutul etic din Vechiul Testament, se susține că nu este atât de sistematic organizat precum cele din modelele vestice. Prin urmare, se ridică o altă întrebare: În ce măsură modul în care este organizat conținutul etic din Iov 31 poate concura cu cel din alte sisteme occidentale antice?

În general, eticienii din zona seculară, și nu numai, nu sunt interesați atât de mult de etica Vechiului Testament deoarece se consideră că, istoric vorbind, este o distanță de timp prea mare între scrierile vetero-testamentare și prezent, astfel că etica specifică Bibliei ebraice ar fi irelevantă și imposibil de aplicat în contemporaneitate. Întrebarea pe care o ridicăm în legătură cu acest aspect este următoarea: Dacă s-ar realiza un studiu de caz în care un grup social ar aplica modelul etic descoperit în Iov 31 pentru o anumită perioadă de timp și s-ar dovedi că rezultatele ar aduce armonie socială în cadrul grupului, ce s-ar putea face? Sau dacă s-ar găsi în istoria relativ-recentă că indivizi sau un anumit grup social au pus în aplicare modelul etic din Iov 31, iar rezultatele au sporit binele societății, ar fi posibilă reconsiderarea eticii Vechiului Testament?

Complexitatea modelului etic descoperit în Iov 31 uimește prin conținut și prin formă și ne invită să reconsiderăm atitudinea față de etica vechi-testamentară în general și față de acest capitol în mod special. Interconectivitatea părților componente ale acestui model și armonia întregului ar putea constitui un punct de inspirație în realizarea unui demers etic unic și funcțional pentru lumea mileniului III.

Bibliografie

Ediții și traduceri biblice

Biblia sau Sfânta Scriptură. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1975.

Biblia sau Sfânta Scriptură: Ediția Jubiliară a Sfântului Sinod. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001.

Biblia: Noua Traducere în Limba Română. Oradea: Societatea Biblică Internațională, 2007.

ELLIGER K. și RUDOLF W., (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgarthensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, Editio quinta, 1997.

GRYSON, Roger, et al., (eds.), *Biblia Sacra Vulgata*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, Editio quinta, 2019.

Holy Bible, New International Version, Biblica, Zondervan, Grand Rapids: MI, 2011. Holy Bible: New Revised Standard Version, Swindon, British and Foreign Bible Society, 2015

Holy Bible: New American Standard Bible, Lockman Foundation, 1971.

Holy Bible, New King James Version, Second Edition, Nashville: TN, 2012.

RHALFS, Alfred, et al., (eds.), *Septuaginta*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, Editio altera, 2006.

Sfânta Biblie: Noua versiune internațională. New York: Societatea Biblică Internațională, 984.

The Holy Bible: King James Version, Hendrickson Bibles, Peabody, MA, 2011.

Versiunea Biblia Romano-Catolică, Departamentul de Cercetare Biblică al Diecezei Romano-Catolice de Iași, 2013.

Dicționare, concordanțe și lexicoane

BILL, T. Arnold și WILLIAMSON, H. G. M. (ed.), *Dictionary of the Old Testament: Historical Books*, InterVarsity Press, Downers Grove: IL: 2005.

BROWN, Francis, DRIVER, Samuel R. și BRIGGS, Charles A., *The Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Snowball Publishing, Chicago: MI, 2010.

BROWN, Francis, DRIVER, S. R., BRIGGS, Charles, A., *Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Unabridged, Electronic Database, (2006): Biblesoft, Inc.

DE BURGH, William, *The Englishman's Hebrew and Chaldee Concordance of the Old Testament*, Samuel Bagster and Sons, London, vol. 2, 1866.

ELWELL, W. A. și COMFORT, P. W. (ed.), *Tyndale Bible Dictionary*, Wheaton, IL: Tyndale House Publishers, 2001.

FREEDMAN, D. N. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary,* Doubleday, New York: NY, vol. 3, 1996,

GORDON, Cyrus H., *Ugaritic Textbook: Grammar, Test in Transliteration, Cuneiform Selections, Glossary, Indices*, Editrice Pontificio Instituto Biblico Roma, Revised Reprint, 1998.

HARKAVY, Alexander, *Students' Hebrew and Chaldee Dictionary to the Old Testament*, Hebrew Publishing Co., New York, 1914.

HAYES, J. H. (ed.), *Dictionary of Biblical Interpretation*, Abingdon, Nashville: TN, 1999.

JENNI, Ernst și WESTERMANN, Claus, *Theological Lexicon of the Old Testament*, trad. Mark E. Biddle, 3 vols., Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, vol. 2, 1997.

KÖHLER, Ludwig, BAUMGARTNER, Walter și STAMM, Johann J, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Traducere și editare sub supervizarea lui RICHARDSON, M.E.J., 5 vols., Brill, Leiden, 1994-2000.

STRONG, James, *The Exhaustive Concordance of the Bible*, Hendrickson Publishers, Peabody: MA, 1990.

Izvoare

AQUINAS, Thomas, *Expositio super Iob ad litteram*, traducere în engleză: Brian Mulladay, ediție electronică de Joseph Kenny: https://isidore.co/aquinas/SSJob.htm.

Epistle to Menoeceus, 1131b-132b, *Epicurus, Letters, Principal Doctrines and Vatican Sayings*, trad. Russel M. Geer, Bobbs-Merrill, Indianapolis, IN: 1964.

GREGORY the Great, *Morals on the Book of Job*, (traducere Parker, John Henry și Rivington, J.), Oxford, London, ediție electronică, vol. 2, Book XXI, 1844.

LICHTHEIM, Miriam, *Ancient Egyptian Literature. The Old and Middle Kingdoms*, Volume 1, University of California Press: Los Angeles, CA, 1975.

MEEK, Theophile J., „The Code of Hammurabi”, în PRITCHARD, James B. (ed.). *The Ancient Near East. An Anthology of Texts and Pictures*, Princeton University Press, Princeton, NJ vol. 1., 1958, p. 138–167.

PRITCHARD, James B., (ed.), *Ancient Near Eastern Texts. Relating to the Old Testament*, Princeton University Press: Princeton: NJ, 1969.

AQUINO, Thoma de, *Expositio super Iob ad litteram*. Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia, 26. Ad Sanctae Sabinae, Roma, 1965.

Literatura de specialitate

Filosofie, etică

ADAMS, Robert Merrihew, *A Theory of Virtue: Excellence in Being for the Good*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

AUSTIN, Victor Lee, *Christian Ethics. A Guide for the Perplexed*, Bloomsbury, London, 2012.

CHAPPELL, Timothy (ed.), *Values and Virtues. Aristotelianism in Contemporary Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 2006.

COHEN, William A., *Heroic Leadership. Leading with Integrity and Honor*, Jossey-Bass, San Francisco: CA, 2010.

COOPE, Christopher Miles, „Modern Virtue Ethics” în CHAPPELL, Timothy (ed.), *Values and Virtues. Aristotelianism in Contemporary Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 2006, (20-52).

CRISP, Roger (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2013.

DRIVER, Julia, *Consequentialism*, Routledge, New York: NY, 2012.

FERRARA, Alessandro, *Modernity and Authenticity: A Study of the Social and Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau*. Sunny Press, Albany: NY, 1993.

FERRARA, Alessandro, *Reflective Authenticity. Rethinking the project of modernity*. Routledge, London, 2002.

FRANKFURT, Harry G., *On Bullshit*. Princeton University Press, Princeton: NJ, 2005.

FICHTE, Johann Gottlieb, *The System of Ethics According to the Principles of the Wissenchaftslehre*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

HILLER, Avram, ILEA, Ramona și KAHN, Leonard (eds.), *Consequentialism and Environmental Ethics*, Routledge, New York: NY, 2014.

HOLMES, Arthur F., *Ethics. Approaching Moral Decisions*, ediția a II-a, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2007.

KIVISTÖ, SARI și PIHLSTRÖM, SAMI. *Kantian Antitheodicy. Philosophical and Literary Varieties. Palgrave Macmillan,* London, 2016.

KÖNIG, Jason și WOOLF, Greg, (eds.), *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance* Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

MANGONE, Emiliana, *Beyond the Dichotomy Between Altruism and Egoism. Society, Relationship, and Responsibility.* Information Age Publishing, Salerno, 2020.

MENKE, Christoph, *Tragödie im Sittlichen: Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel.* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995.

MILLER, Christian M. și WEST, Ryan (eds), *Integrity, Honesty, and Truth Seeking*, Oxford University Press: New York, NY, 2020.

NOZICK, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell, Oxford, 2001.

PORTMORE, Douglas W. (ed.), *The Oxford Handbook of Consequentialism*, Oxford University Press, New York: NY, 2020.

POST, Stephen G., *Unlimited Love. Altruism, Compassion, and Service.* Templeton Foundation Press, Radnor: PA, 2003.

RAE, Scott B., *Moral Choices: An Introduction to Ethics*, 3rd ed., Zondervan, Grand Rapids: MI, 2009.

SEGLOW, Jonathan, (ed.), *The Ethics of Altruism*, Frank Cass Publishers, Portland: OR, 2004.

STEINVORTH, Ulrich, *Pride and Authenticity*, Springer Nature, Hamburg, 2016.

TERENCE, Irwin, *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study*, vol. I, Oxford University Press, Oxford, 2007.

TRILLING, Lionel, *Sincerity and Authenticity*. Harvard University Press, Cambridge, 1972.

VARGA, Somogy, *Authenticity as an Ethical Ideal*, Routledge, New York: NY, 2012.

VISNJIC, Jack, *The Invention of Duty: Stoicism as Deontology*. Koninklijke Brill, Leiden, 2021.

WOOD, Nathan, *Virtue Rediscovered. Deontology, Consequentialism, and Virtue Ethics in the Contemporary Moral Landscape*, Lexington Books, Lanham: MD, 2020.

Teologie

ALDEN, R. L., *Job*, Broadman & Holman Publishers, Nashville: TN, vol. 11, 2001.

ANDERSEN, F. I. (1976). *Job: An Introduction and Commentary*, InterVarsity Press, Downers Grove: IL, vol. 14, 1976.

ARNOLD, Bill T. și BEYER, Bryan E. (eds.), *Encountering the Old Testament. A Christian Survey*, Baker Academic, Grand Rapids: MI, ediția a III-a, 2015.

BALL, C. J., *The Book of Job: A Revised Text and Version*, Clarendon Press, Oxford, 1922.

BARTON, John, *Ethics in Ancient Israel*, Oxford University Press: Oxford, 2014.

BERGSMA, John și PITRE, Brant, *A Catholic Introduction to the Bible. The Old Testament*, Ignatius Press, San Francisco: CA, vol.1, 2018.

BEUKEN, W. A. M. (ed.), *The Book of Job*, Leuven University Press, Leuven, 1994.

BIRCH, Bruce C., BRUEGGEMANN, Walter, FRETHEIM, Terence E. și PETERSEN, David L., *A Theological Introduction to the Old Testament,* Abingdon Press, Nashville: TN, 2005.

BIRDSONG, Shelley L. și FROLOV, Serge, (eds.). "Front Matter." *Partners with God: Theological and Critical Readings of the Bible in Honor of Marvin A. Sweeney*, Claremont Press, Claremont, vol.2, 2017.

BOVATI, Pietro, *Re-Establishing Justice. Legal Terms, Concepts and Procedures în the Hebrew Bible*, JSOT Press, Sheffield, 1994.

BRANNAN, Rick și LOKEN, Israel, *The Lexham Textual Notes on the Bible. Lexham Bible Reference Series*, Lexham Press, Bellingham: WA, 2014.

BROMILEY, G. W. (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia,* Eerdmans, Grand Rapids: MI, vol. 2, 2002.

BROWN, Robert Dale, J*ob 31: the Sermon on the Mount in the OldTestament*, MA Theses. Paper8. https://digitalcommons.luthersem.edu/cgi/viewcontent.cgi?article =1006 &context=ma_theses, 2007.

BROWN, R. E., FITZMYER, J. A., și MURPHY, R. E. *The Jerome Biblical Commentary*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs: NJ, vol. 1, 1996.

BRUEGGEMANN, Walter, *The Theology of the Book of Jeremiah*, Cambridge University Press, New York, 2007.

CALVIN, Jean, *Sermons de M. Jean Calvin sur le livre de Job: Recueillis fidelement de sa bouche selon qu'll les preschoit*, Forgotten Books, Londra, 2018.

CERESKO, Anthony, *Job 29-31 in the Light of Northwest Semitic: a Translation and a Philological Commentary*, Roma, 1980.

CHAMBERS, Oswald, *Încercat pentru a lupta mai bine. Iov și problema suferinței*. Cartea Creștină, Oradea, 1996.

CHAPMAN, Sthephen B. și SWEENEY, Marvin A. (eds.), *The Cambridge Companion to the Hebrew Bible / Old Testament,* Cambridge University Press, New York: NY, 2016.

CHRISPIN, G. *The Bible Panorama: Enjoying the Whole Bible with a Chapter-by-Chapter Guide*, Day One Publications, Leominster: UK, 2005.

CLARKE, A., *Clarke's Commentary: Job,* ediție electronică, Ages Software Albany, OR, 1999.

CLIFFORD, Richard J., *The Wisdom Literature. Interpreting Biblical Texts*, Abingdon Press, Nashville: TN, 1998.

CLINES, David J. A și VON WOLDE, Ellen (eds.), *Critical Engagement. Essays on the Hebrew Bible in Honor of J. Cheryl Exum*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield, 2011.

CLINES, D. J. A., *Word Biblical Commentary: Job 21-37*, Thomas Nelson Publishers, Nashville: TN, vol. 18a, 2006.

CONSTABLE, Tom, *Tom Constable's Expository Notes on the Bible* (Job 31:1), Galaxie Software, 2003.

COPPES, L. J. „1341 נָחָה". în R. L. Harris, G. L. Archer, Jr. și B. K. Waltke (eds.), *Theological Wordbook of the Old Testament*, ediție electronică, Moody Press, Chicago: IL, 1999.

COURSON, J., *Jon Courson's Application Commentary: Genesis-Job*, Thomas Nelson, Nashville, TN, vol. 1, 2005.

CRENSHAW, James L., *Reading Job. A Literary and Theological Commentary*, Smyth and Helwys Publishing, Macon: GA, 2011.

DAVIS, Ellen F., „Job and Jacob: The Integrity of Faith", în Stephen L. Cook, Corrine L. Patton și James W. Watts (eds.), *The Whirlwind. Essays on Job, Hermeneutics and Theology in Memory of Jane Morse*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001.

DAVIS, John Jefferson, *Evangelical Ethics. Issues Facing The Church Today*, Ediția a doua, P&R Publishing, Phillipsburg: NJ, 1993.

DELL, Katharine și KYNES, Will, (eds.), *Reading Job Intertextually*, Bloomsbury, New York: NY, 2013.

DICK, M .B., *The Oath of Innocence, and the Sage*, Siena College: NY, 1983.

DICK, Michael Brennan, „The Legal Metaphor in Job 31", *Sitting with Job: Selected Studies on the Book of Job*, Roy B. Zuck (ed), Baker Book House, Grand Rapids: MI, 1992.

DRANE, John, *Old Testament Faith. An Illustrated Documentary*, Lion Publishing, Icknield Way, England, 1986.

DRIVER, S. R., și GRAY, G. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*. Together with a a New Translation, Charles Scribner's Sons, New York: NY, vol. 1, 1921.

ECKART, Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart, Kohlhammer, 1994.

EICHRODT, Walter, *Theology of the Old Testament*, The Westminster Press, Philadelphia: PA, vol. 1, 1961.

EICHRODT, Walter, *Theology of the Old Testament*, The Westminster Press, Philadelphia: PA, vol. 2, 1967.

ELLISON, H.L., *From Tragedy to Triumph: Studies in the Book of Job*, The Paternoster Press, London, 1958.

FLEMING, D. C., *Concise Bible Commentary*, AMG Publishers Chattanooga, TN, 1994.

GANE, Roye E., *Old Testament Law for Christians: Original Context and Enduring Application*, Baker Academic: A division of Baker Publishing Group, Grand Rapids: MI, 2017

GERTOUX, G. *The Book of Job: Chronological, Historical and Archaelogical Evidence*, ediție electronică, Lulu, 2015.

GIBSON, J. C. L., *Job*, Westminster John Knox Press, Louisville: KY, 2001.

GORDIS, R., *The Book of Job: Commentary, New Translation and Special Notes*, Jewish Theological Seminary of America, New York, 1978.

GRAY, John, *The Book of Job*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield, 2010.

GRAY, Mark, *Rhetoric and Social Justice in Isaiah*, T&T Clark International, New York: NY, 2006.

GREEN, Joel B. și LAPSLEY, Jacqline E. (eds.), *The Old Testament and Ethics. A Book-by-Book Survey*, Baker Academic, Grand Rapids: MI, 2013.

HABEL, N. C., *The Book of Job* (OTL). Cambrige, Cambrige University Press, 1985.

HARTLEY, J. E. *The Book of Job*, Williamm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids: MI, 1998.

HAUERWAS, Stanley și WELLS, Samuel (eds.), *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, Blackwell Publishing Ltd, Malden, MA, 2004.

HENRY, M., *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible: Complete and Unabridged in One Volume*, Hendrickson, Peabody, 1996.

HOFFMAN, Yair, *A Blemished Perfection. The Book of Job in Context*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1996.

HOFFMAN, Yair și REVENTLOW, H. Graf (eds.), *The Decalogue in Jewish and Christian Tradition*, T&T Clark International, New York: NY, 2011.

HONSEY, R. E., *Job*, Northwestern Publishing House, Milwaukee: WI, 1997.

HOOKS, S. M., *Job*, College Press Publishing, Joplin: MO, 2006.

HOUSE, P. R., *Old Testament Theology*, InterVarsity Press, Downers Grove: IL, 1998.

HUGHES, R. B., și LANEY, J. C., *Tyndale Concise Bible Commentary*. Tyndale House Publishers, Wheaton: Il, 2001.

JAMIESON, R., FAUSSET, A. R. și BROWN, D., *A Commentary, Critical and Explanatory, on the Old and New Testaments*, Research Systems, Oak Harbor: WA, 1997.

JANZEN, J. G., *Job*, John Knox Press, Atlanta: GA, 1985.

KAISER, Walter C., Jr., *Toward Old Testament Ethics*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids: MI, 1983.

KNOWLES, A., *The Bible Guide*, Augsburg books, Minneapolis, MN, 2001.

KEIL, C. F. și DELITZSCH, F., *Commentary on the Old Testament*, Hendrickson, Peabody: MA, vol. 4, 2002.

KÖHLER, Ludwig, *Old Testament Theology*, James Clarke Co., Cambridge:UK, 2002.

KUSHNER, Harold S., *The Book of Job. When Bad Things Happened to a Good Person*, Schocken Books, New York: NY, 2012.

KUSTONO, Antonius Hari, *The Final Challenges of Job 31,35-37*, Roma, 1994.

LANGE, J. P., LEWIS, T., ZÖCKLER, O., și EVANS, L. J., *A Commentary on the Holy Scriptures: Job*, trad. Schaff, P., Logos Research Systems, Inc., Bellingham: WA, 2008.

LEVIN, Christoph, *Re-Reading the Scriptures. Essays on the Literary History of the Old Testament*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2013.

LEVINSON, S., PARKER, J. și WOODRUFF, P. (Eds.), *Loyalty*. New York, NY: New York University Press, 2013.

LONGMAN III, Tremper și DILLARD, Raymond B. *An Introduction to the Old Testament*, Zondervan, Grand Rapids: MI, 2009.

MATTHEWS, V. H., CHAVALAS, M. W. și WALTON, J. H., *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament*, InterVarsity Press, Downers Grove: IL, 2000.

MAYS, J. L., *Harper's Bible Commentary*. Harper & Row, San Francisco: CA, 1996.

McGEE, J. V., *Thru the Bible Commentary: Poetry (Job)*, Thomas Nelson, Nashville: TN, vol. 16, 1991.

McKENNA, D. L., *The Communicator's Commentary: Job,* Word Books, Waco: TX, 1986.

McKENNA, D. L. și OGILVIE, L. J., *The Preacher's Commentary Series: Job*, Thomas Nelson, Nashville: TN, vol. 12, 1986.

MURPHY, R. E., *Wisdom literature : Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, and Esther*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI, vol. 13, 1981.

MUSA, Hassan, *Job the Pious? The Theological-Ethical Potential of Job 31 in Contemporary Africa,* Stellenbosch, 2014.

MYERS, A.C. (ed.), *The Eerdmans Bible Dictionary*, Eerdmans, Grand Rapids: MI, 1987.

NEWSON, Carol A., *The Book of Job. A Contest of Moral Imaginations*, Oxford University Press, New York, 2003.

PERDUE, Leo G., (ed.), *The Blackwell Companion to the Hebrew Bible*, Blackwell Publishers, Malden: MA, 2001.

PERDUE, Leo G., *Wisdom in Revolt: Metaphorical Theology in the Book of Job*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1991.

PFEIFFER, C. F., *The Wycliffe Bible Commentary: Old Testament*, Moody Press, Chicago: MI, 1962.

POPE, M. H., *Job: Introduction, Translation, and Notes*, Yale University Press, New Haven: CT, 2008.

PREUSS, Horst Dietrich, *Old Testament Theology*, Westminster John Knox Press, Louisville: KY, vol. 2, 1996.

RADMACHER, E. D., ALLEN, R. B. și HOUSE, H. W., *The Nelson study Bible: New King James Version*, Nelson Publishers, Nashville: TN, 1997.

REYBURN, D. William, *A Handbook on The Book of Job*, United Bible Societies, New York, 1992.

RODRIGUEZ, A. M. (ed.), *Andrews Bible Commentary. Old Testament*, Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2020.

ROEHRS, W. H. și FRANZMANN, M. H., *Concordia Self-Study Commentary*, Concordia Publishing House, St. Louis, vol. 1, 1998.

SCHEINDLIN, Raymond, *The Book of Job*, W. W. Norton & Company, New York, 1998.

SEOW, C. L., *Job 1-21: Interpretation & Commentary,* Eerdmans, Grand Rapids: MI, 2013.

SHIN, Sookgoo, *Ethics in the Gospel of John. Discipleship as Moral Progress*, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2019.

SKOLNIK, Fred, BERENBAUM, Michael (ed.) *Encyclopedia Judaica*, ediție electronică, Macmillan Reference / Keter Publishing House, Detroit: MI, 2007.

SIMEON, Charles., *Horae Homileticae: Chronicles to Job*, Henry G., Bohn, London, vol. 4, 1844.

SMITH, J. E., *The Wisdom Literature and Psalms*, College Press Publishing, Joplin: MO, 1996.

SPENCE-JONES, H. D. M. (ed.), *The Pulpit Commentary: Job*. Logos Research Systems, Bellingham: WA, 2004.

TANG, Samuel Yau-chi, *The Ethical Content of Job XXXI*, University of Edinburgh, Faculty of Divinity, 1967.

VAN DER WATT, Jan G., (ed.), *Identity, Ethics, and Ethos in the New Testament*. BZNW 141. Walter de Gruyter, Berlin, 2006.

VESELY, Patricia**,** *Friendship and Virtue in the Book of Job*, University Printing House, Cambridge, 2019.

WALVOORD, J. F., & ZUCK, R. B.(ed), *The Bible Knowledge Commentary: An Exposition of the Scriptures*, Victor Books, Wheaton: IL, vol. 1, 1983.

WANKE, Roger, Marcel, *Praesentia Dei. Die Vorstellungen von der gengenwart Gottes im Hiobbuch*, Walter de Gruyter GmbH, Berlin, 2013.

WESLEY, J., *Wesley's Notes: Job*, ediție electronică, Ages Software, Albany, OR, 1999.

WIERSBE, W. W., *Be Patient,* Victor Books, Wheaton: Il, 1996.

WIGRAM, George V., *The Englishman's Hebrew and Chaldee Concordance of the Old Testament*, Samuel Bagster and Sons, London, vol. 1, 1866.

WILLIAMS, Bernard, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton University Press, Princeton: NJ, 2002.

WITTE, Markus, „Hiob/Hiobbuch," în Michaela Bauks, Klaus Koenen, Michael Pietsch, hrsg., *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (Altes Testament)*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2007, https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/11644/.

WOLFF, Hans Walter, *Anthropology of the Old Testament*, Fortress Press, Philadelphia: PA, 1974.

WRIGHT, Christopher J.H., *Etica Vechiului Testament pentru comunitatea creștină*, Casa Cărții, Oradea, 2019.

ZUCK, Roy B. (ed), *Sitting with Job: Selected Studies on the Book of Job*, Baker Book House, Grand Rapids: MI, 1992.

Studii

AHN, Keun Jo, „Old Testament Ethics in Job 31". *Korean Journal of Old Testament Studies, 16* (2), 2010, (71-91).

ALFANO, Mark, „Expanding The Situationist Challenge to Responsibilist Virtue Epistemology". *Philosophical Quarterly 62*, *247*(223-249), 2012.

ARVANITIS, Alexios, și KONSTANTINOS, Kalliris. „Consistency and Moral Integrity: A Self-Determination Theory Perspective". *Journal of Moral Education 49*, *3*(316–329) 2020.

BETT, Richard, „Ancient Scepticism" în Roger Crisp, (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, (112-128), 2013.

BALENTINE, Samuel, E., „Wisdom" în Sthephen B. Chapman și Marvin A. Sweeney, (eds.), *The Cambridge Companion to the Hebrew Bible / Old Testament,* Cambridge University Press: New York, NY, (274-291), 2016.

BOSMAN, Hendrik, „From Divine Command and Prophetic Goals To Sapiential Character Formation: A Survey of Old Testament Ethical Reflection Informed by Philosophical Ethics". *Scriptura 113*, *1*(1-12), 2014.

CALHOUN, Cheshire. „tanding for Something". *Journal of Philosophy 92*, (235– 260), 1995.

CLINES, David J. A., „Putting Elihu in His Place: A Proposal for the Relocation of Job 32-37", *JSOT 29,2*(243-253), 2004.

CRENSHAW, James L., „Book of Job", în Freedman D. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*. Doubleday, New York: NY, *3*(858-868), 1996.

CRISP, Roger, „Homeric Ethics" în CRISP, Roger (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, (1-21), 2013.

CURTIS, J. Briggs, „Reflections on Job 31:15". *Proceedings: EGL&MWBS* (Grand Rapids, Michigan) *20*(73-79), 2000.

DE WISPELAERE, Jurgen, „Altruism, Impartiality and Moral Demands" în SEGLOW, Jonathan, (ed.), *The Ethics of Altruism*, Frank Cass Publishers, Portland: OR, (9-33), 2004.

EITAN, Israel., „Two Unknown Verbs: Etymological Studies". *Journal of Biblical Literature* 42, *1–2*(22-28), 1923.

FOX, Michael V., „Reading the Tale of Job" în David J.A. Clines și Ellen von Wolde (eds.), *Critical Engagement. Essays on the Hebrew Bible in Honor of J. Cheryl Exum*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield, (145-162), 2011.

GILAD, E., „Who Really Wrote the Book of Job?" *Jewish Magazine*, 14 septembrie, 2016.

DICK, Michael Brennan, „The Legal Metaphor in Job 31". *Sitting with Job: Selected Studies on the Book of Job*, Roy B. Zuck (ed), Baker Book House, Grand Rapids: MI, (321-334), 1992.

GILL, Christopher, „Cynism and Stoicism" în Roger Crisp, (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, (93-111), 2013.

GOTTLIEB, Paula, „Aristotle's Ethics" în Roger Crisp, (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, (44-72), 2013.

GOOD, Edwin M., „Job 31" în *Sitting with Job: Selected Studies on the Book of Job*, Roy B. Zuck (ed), Baker Book House, Grand Rapids: MI, (335-344), 1992.

GREEN, Stuart P., „The Legal Enforcement of Integrity" în Christian M.Miller și Ryan West, (eds), *Integrity, Honesty, and Truth Seeking*, Oxford University Press, New York: NY, (35-62), 2020.

HAMILTON, M. W., „Elite Lives: Job 29-31 and Traditional Authority". *Journal for the Study of the Old Testament, 32, 1*(69-89), 2007.

JOHNSON, Timothy, *Job's Ethical Practices Apply to the Workplace (Job 31)*, 2014, http: www.theologyofwork.org/old-testament/job/jobs-second-lament-job-29-42/jobs-ethical-practices-apply-to-the-workplace-job-31, 2014.

KING, Nathan L., „Responsibilist Virtue Epistemology: A Reply to the Situationist Challenge". *Philosophical Quarterly 64*, *255*(243-253), 2014.

KIVISTÖ, Sari și PIHLSTRÖM, Sami, „Kantian Anti-Theodicy and Job's Sincerity". *Philosophy & Literature 40*, *2*(347–365), 2016.

KNAUF, Ernst Axel și Guillaume, Philippe, „Hiob" în Thomas Romer (Hrsg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Theologischer Verlag, Zürich, (563-573), 2013.

KUNZ, Andreas, „Der Mensch auf der Waage: Die Vorstellung vom Gerichtshandeln Gottes in ägyptischen Totenbuch (Tb 125) und bei Hiob. (Ijob 31)". *Biblische Zeitschrift 45, 2*(235-250), 2001.

LAEL, Caesar, O., „Job as Paradigm for the Eschaton". *Journal of the Adventist Theological Society*, *11, 1-2*(148-162), 2000.

LANGDON, S., „Gesture in Sumerian and Babylonian Prayer". *Journal of the Royal Asiatic Society*, *51*,*4*(X), (531-556), 1919.

LENZI, Alan, „Corpus of Akkadian Shuila Prayers", *AWOL*, Stockton, Univerity of the Pacific, mai, 2020.

MARK, Joshua J. „Ancient Egyptian Agriculture." *Ancient History Encyclopedia*, 2017. https://www.ancient.eu/article/997/.

McCLUSKEY, Colleen, „Thomism" în Roger Crisp, (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, (147-166), 2013.

MESHEL, N., „Whose Job is This? Dramatic Irony and Double Entendre in the Book of Job" în Batnitzky, L. și Pardes, I. (ed.), *The Book of Job: Aesthetics, Ethics, Hermeneutics,* Walter de Gruyter, Berlin, (47-75), 2015.

MILLER, Christian B., „Honesty" în Walter Sinnott-Armstrong și Christian B.Miller, *Moral Psychology 5*, (237-272), 2017.

MORGAN, Teresa, "Encyclopaedias of Virtue?: Collections of Sayings and Stories about Wise Men in Greek" în *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance* (Jason König and Greg Woolf, eds; Cambridge University Press, Cambridge, (108–128), 2013.

MOSES, Robert E., „The Satan in Light of the Creation Theology of of Job”. *Horizons in Biblical Theology 34*, *1*(19-34), 2012.

MITSIS, Phillip, „Epicurus: Freedom, Death, and Hedonism” în Roger Crisp, (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, Oxford University Press: Oxford, (72-92), 2013.

NEVILLE, Richard W., „A Reassessment of the Radical Nature of Job's Ethic in Job XXXI:13-15”. *Vetus Testamentum 53, 2*(181-200), 2003.

NORCROSS, Alastair, „Value Comparabilty” în Douglas W. Portmore, (ed.), *The Oxford Handbook of Consequentialism*, Oxford University Press, New York: NY, (359-381), 2020.

OEMING, M., „Hiob 31 und der Dekalog” în W.A.M. Beuken, (ed.), *The Book of Job*, Leuven University Press, Leuven, (362-368), 1994.

PAINTER, Rick. „Cycle Theory and the Dialogue Cycle of Job”. *Proceedings EGL & MWBS* (Grand Rapids, Michigan) *25*, (59-68), 2005.

PILCH, John, J., „Honor and Shame”, 2012, https://www.oxfordbibliographies.com, DOI: 10.1093/OBO/9780195393361-0077.

PINKER, Aron, “On an Enigmatic Verse (31:18) in Job's Final Oath.” *Revue Biblique 124,1*(83-102), 2017.

ROBERTS, Robert C. și WEST, Ryan, „The Virtue of Honesty. A Conceptual Exploration” în Christian M. Miller și Ryan West, (eds), *Integrity, Honesty, and Truth Seeking*, Oxford University Press, New York: NY, (97-126), 2020.

ROSENTHAL, Sandra B. „Situation ethics” în *Encyclopedia Britannica*, 8 Jan. 2019, https://www.britannica.com/topic/situation-ethics.

RUTGERS, Mark R. și YANG, L., „Virtue or Vice: The Nature of Loyalty”. *Public Integrity 21, 4* (394–405), 2019.

SCHERKOSKE, Greg, „To Thine Own Self Be True? Integrity and Concern for Truth,” în Christian M. Miller și Ryan West, (eds), *Integrity, Honesty, and Truth Seeking*, Oxford University Press, New York: NY, (3-34), 2020.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, „Das Buch Ijob” în Erich Zenger (u.a.), Einleitung in das Alte Testament, Kohlhammer, Stuttgart, (335-347), 2008.

SHALOM, M. Paul, “Job 31:9-10: Erotic Euphemisms in the Bible and Ancient Near Eastern and Rabbinic Literature” în Shelley L. Birdsong și Serge Frolov, (eds.). *Front*

Matter. Partners with God: Theological and Critical Readings of the Bible in Honor of Marvin A. Sweeney, Claremont Press, Claremont, *2*, (321-326), 2017.

ȘCHIOPU-CONSTANTIN, Gheorghe, „Iov" în Silviu Tatu, (ed.), *Introducere în studiul Vechiului Testament. Cărțile profetice și poetice*, Casa Cărții, Oradea, (419-444), 2019.

ȘCHIOPU-CONSTANTIN, Gheorghe, „Job's Behaviour Towards Disadvantaged People in Society. An exegetical study of the text of Job 31:16-23". *Sacra Scripta. Journal of the Centre for Biblical Studies, XVII, 2*(149-164), 2019.

ȘCHIOPU-CONSTANTIN, Gheorghe, „My Servant's and My Maidservant's Right: An Exegetical Study of the Text of Job 31: 13-15". *Sacra Scripta. Journal of the Centre for Biblical Studies XVII, 1*(84-100), 2019.

ȘCHIOPU-CONSTANTIN, Gheorghe, „Similitudini lingvistice și etico-tematice între Iov 31 și Decalog". *TheoRhēma. Revistă de studii biblice, teologice și de religie, 15, 1*(5-21), 2020.

ȘCHIOPU-CONSTANTIN, Gheorghe, „Omul ca agent etic – nevoia de validare transcendentală a eticii virtuții (Iov 31 ca exemplu)". *Jurnalul Libertății de Conștiință*, *9, 2*(393-407), 2021.

TERENCE, H. Irwin, „Later Christian Ethics" în Roger Crisp, (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, (184-205), 2013.

THORNTON, Dillon T., 2015. „Satan as Adversary and Ally in the Process of Ecclesial Discipline: The Use of the Prologueto Job in 1 Corinthians 5:5 and 1 Timothy 1:20." *Tyndale Bulletin 66, 1*(137-151), 2015.

TERRIEN, Samuel, *The Book of Job: „Introduction and Exegesis",* The Interpreter's Bible, III, Nashville: TN, (877-1198), 1954.

VARGON, Shmuel, „The Date of Composition of the Book of Job in the Context of S. D. Luzzato's Attitude to Biblical Criticism", *The Jewish Quarterly Review, XCI, 3-4*(377-394), 2001.

VOLZ, Paul, „Ein Beitrag aus den Papyri von Elephantine zu Hiob Kap. 31", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 32, 2*(126-127), 2009.

WHITE, Nicholas, „Plato's Ethics" în Roger Crisp, (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, (22-42), 2013.

WITTE, Markus, „Does the Torah Keep Its Promise? Job's Critical Lntertextual Dialogue with Deuteronomy” în Katharine Dell și Will Kynes, (eds.), *Reading Job Intertextually*, Bloomsbury, New York: NY, (54-65), 2013.

WITTE, Markus, „Hiobs ’Zeichen’ (Hiob 31:35-37)” în John Barton, Reinhard G. Kratz, Choon-Leong Seow, Markus Witte (Hrsg), *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 345), Walter de Gruyter, Berlin, (723-742), 2004.

WRIGHT, C. J. H. „Ethics” în Arnold, Bill T. și Williamson, H. G. M. (ed.), *Dictionary of the Old Testament: Historical Books*, InterVarsity Press, Downers Grove: IL, (259-268), 2005.

Autorul susține convingător reabilitarea Vechiului Testament, în particular a literaturii sapiențiale, ca sursă de gândire etică, care îmbină reflecția asupra ordinii morale și considerentele teologice/religioase. Lucrarea tratează un subiect bine definit, evitând capcana subiectelor vaste care se limitează la generalități, și demonstrează asiduitatea și maturitatea cercetătorului. Abordarea metodologică este definită clar, există un evident element de noutate, originalitate și actualitate. Cercetarea aduce o reală contribuție atât la exegeza textului biblic, cât mai ales la discuția aspectelor etice ale textului biblic veterotestamentar, interpretat atât în contextul său social și ideatic antic, cât și din perspectiva discuțiilor etice contemporane.

Prof. univ. dr. **Zamfir Emilia Corina**

Într-un spațiu relativ limitat, autorul reușește să prezinte toate aspectele importante ale eticii veterotestamentare, contribuind în acest mod la un domeniu de studiu considerat încă a fi insuficient explorat. Acest lucru justifică pe deplin redactarea acestei lucrări, autorul oferind publicului teologic român o resursă valoroasă, care va deveni, fără îndoială, un reper important în orice abordare ulterioară a eticii veterotestamentare. Chiar dacă nu avem în această lucrare prima discuție cu privire la viziunea etică a pasajului din Iov 31, sinteza oferită de autor este prima de acest fel în contextul cercetării teologice din România. Elementele etice caracteristice identificate în acest studiu sunt pertinente și corespund cu rezultatele cercetărilor anterioare făcute de autori precum John Barton și Christopher Wright. Astfel, avem în această lucrare începuturile unui demers etic care poate sta ca exemplu pentru cercetători ce vor aborda în viitor teme de etică veterotestamentară.

Prof. univ. dr. habil. **Măcelaru Marcel-Valentin**

Lucrarea de față nu numai că propune etica drept cheie de interpretare a capitolului 31, ci și arată superioritatea acestuia în fața modelelor propuse de gândire antică occidentală sau a literaturii levantine. Totodată, trebuie să remarcăm faptul că intenția autorului nu este aceea de a construi un discurs moralizator, ci de a o oferi o bază de cercetare solidă în ceea ce privește reperele etice ale Sfintei Scripturi într-un dialog ce depășește granițele.

Autorul subliniază faptul că Iov 31 reprezintă atât o reflecție asupra moralității personajului central, cât și un conținut etic ce dezvăluie comportamente, motivații și consecințe. Astfel, Iov 31 oferă o perspectivă amplă asupra moralității agentului etic, combinând elementele deontologice, consecințialiste și ale virtuții într-un model etic complex și armonios.

Pr. prof. univ. dr. **Ioan Chirilă**



Gheorghe Șchiopu-Constantin este de mai bine de 26 de ani pastor în Biserica Adventistă de Ziua a Șaptea din România. Și-a desfășurat activitatea pastorală în diferite biserici din județele Dolj, Olt și Vâlcea. De asemenea, a fost capelan Amicus, filiala Craiova, și capelan în cadrul Liceului Teologic Adventist din Craiova. A coordonat departamentul *Viața de Familie* (2001-2005; 2013-2015) și departamentul *Tineret* (2005-2013) în cadrul Bisericii Adventiste din regiunea Olteniei. Începând cu 2015 este capelanul Universității Adventus din Cernica.

Deține un Master în Religie la Universitatea Andrews din Berrien Springs, Michigan, Statele Unite ale Americii și un Master în Psihologie, specializarea Relații de Familie, Universitatea Adventistă Montemorelos din Mexic. De asemenea, a obținut titlul de Doctor în Teologie, specializarea Vechiul Testament, în cadrul Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca.

Din 1997 este căsătorit cu Grațiela și au împreună trei copii: Darius, Karla și Timeea.



ISBN: 978-606-37-1965-3